الدكتور محمد صالح محمد السيد

الخير والشر عند القاضى عبدالجبار



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب نموذجاً من نماذج الفلسفة الخلقية عند متكلمى الإسلام، من خلال تناوله لمشكلة "الخير والشر" عند واحد من أكابر المتكلمين عامة، ومتكلمى المعتزلة بوجه خاص وهو "القاضى عبدالجبار"

يتميز هذا الكتاب باعتماد مؤلفه اعتماداً كبيراً على مؤلفات القاضى عبدالجبار، وكذا مؤلفات المعتزلة، كما اعتمد على مؤلفات بعض الأشاعرة والماتريدية، كما أنه لم يهمل الدراسات الحديثة فى مجاله.

انتهج مؤلفه مناهج عدة أهمها المنهج التحليلى لما اعتمد عليه من نصوص أصلية، والمنهج المقارن، حيث حَفَل الكتاب بالكثير من المقارنات، وكذلك المنهج النقدى حين دعته الحاجة إليه.

الكتاب جديد فى موضوعه، ويكشف عن جهود القاضى عبدالجبار فى تطوير آر[illegible] مذهبها إلى الرأى العام الاسلامى[illegible] بينها وبين أهل السنة أمراً ليس بع[illegible]

أحمد غريب

الخير والشر

عند القاضي عبد الجبار

الدكتور محمد صالح محمد السيد

استاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الاداب - جامعة المنيا

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

الكتـــــاب : الخير والشر عند القاضى عبدالجبار

المؤلـــــف : دكتور / محمد صالح محمد السيد

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ت ، : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ٢٤٠١٧٤٣

فاكس : ٢٤٠١٧٤٤

التـــــوزيـــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص. ب : ١٢٢ (الفجالة)

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)

رقـم الإيـــداع : ٩٨/١٥٥٢٢

الترقيــم الدولـى : ISBN

977-303-067-9

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾

صدق الله العظيم

سورة الأنبياء آية ٣٥

مُقَدِّمَة

الخير والشر مشكلة إنسانية، شغلت حيزا كبيرا فى المذاهب الفلسفية وبخاصة فى جانبها الأخلاقى، كما شغلت علماء اللاهوت والكلام، ناقشها أولئك وهؤلاء فى سعة وأناة، واختلفت آراؤهم حولها، تبعا لاتجاهاتهم الفكرية وانتماءاتهم الدينية.

وليس من شك فى أن البعد الميتافيريقى فى مشكلة الخير والشر، كان من أهم الأبعاد التى شغل بها اللاهوتيون وعلماء الكلام، ذلك لأن الخوض فى تفسير الخير والشر يتصل اتصالا وثيقا بالله تعالى وصفاته من : العلم والقدرة والإرادة وغيرها من صفات الذات، والعدل والخيرية وغيرهما من صفات الأفعال، وتلك صفات تقضى بأن الله تعالى يوجه العالم توجيها غائياً، يهدف إلى نفع الإنسان وصلاح أمره.

غير أن هذا القول قد يواجه باعتراضات مؤداها، أن الناظر فى هذا العالم لا يراه كله خيرا، بل يراه يعج بسائر ضروب الشر، فالشر طافح فى العالم إلى درجة تغرى البعض بالقول بأن الحياة ما هى إلا مأساة الإنسان، ذلك الإنسان الذى تتربص به الشرور من : الأمراض ، والأسقام ، والمحن، والكوارث، والنكبات، والحروب المدمرة .... وهو وإن أفلت منها فهو لن يفلت أبدا من قبضة الموت المتربص به دوما.!!

لعل هذا ما دفع الكثير من اللاهوتيين وعلماء الكلام، إلى محاولة تفسير الخير والشر تفسيرا يجيب عن تساؤلات كثيرة أثيرت على نحو : التساؤل عن كيفية التوفيق بين خيرية الله وحكمته المطلقة، ووقوع الشر فى العالم ؟، وهل وقع الشر بإرادة منه تعالى؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يقع فى ملكه ما لا يريده؟!، أليس كل ما يقع فى العالم يقع بقضاء الله - تعالى - الذى قضى به وقدره وفق علمه، الذى لا يخفى فيه علم أمر مقبل ولا مدبر، كيف قضى به وقدره مع أنه يتنافى مع حكمته وخيريته؟!، وهل يصح القول بأن الله قادر على الظلم الذى يمكن أن يوقعه بعباده؟ وإذا أوقعه بهم، ألا يكون ظالما لهم؟!!، أم أنه تعالى - لحكمته - لا يظلم الناس شيئا؟، من إذن خالق الكفر والمعصية وسائر الشرور؟، وهل الإنسان إذا كان خالقا للكفر والمعصية وسائر الشرور، ألا يكون الله - تعالى - مسئولا عما اقترفه الإنسان طالما كان الله تعالى خالقا للإرادة الحرة للإنسان؟؟، وكان عالما مسبقا بما سيقع سلفا ؟؟، ألم يكن من الأصلح للإنسان أن يكون خاضعا لجبرية تامة تكفل له السعادة بدلا من أن يكون مالكا لحرية لا يجنى من ورائها سوى الآلام والعذابات الكثيرة.... إلى غير ذلك من التساؤلات، التى تطعن فى خيرية الله .

حاول علماء اللاهوت والكلام، الإجابة على هذه التساؤلات إجابات تؤيد القول بخيرية الله وحكمته من جهة، وتحفظ على الإنسان إيمانه، وتحفزه على أن يكون كائنا أخلاقيا من جهة أخرى .

ويعد البعد الأخلاقى بعداً مهماً أيضا فى تفسير مشكلة الخير والشر، ذلك لأن فلاسفة الأخلاق نظروا إلى الحياة الإنسانية على أنها حياة كفاح مستمر ضد الشر، وغرو متواصل للخير، فالحياة الأخلاقية لا تقوم إلا فى مواجهة الشر، فراحوا يبحثون عن ماهية الخير والشر، وهل هما قيمتان مطلقتان، أم نسبيتان ؟!، هل هما قيمتان ذاتيتان فى الأفعال ؟ أم هما قيمتان تضافان إلى الأفعال ؟، هل يُقَيم الخير والشر فى الأفعال على أساس البواعث الداخلية للفعل من حيث إن قيمته الخلقية كامنة فيه، وليست خارجة عنه، أم على أساس من النتيجة والغاية التى يحققها الفعل؟، كما وجهوا جل اهتمامهم لبيان مسئولية الإنسان عن ما يصدر منه من أفعال، ذلك لأنه لا قيمة للخير إلا بالاختيار الممكن للشر، والعكس بالعكس، لأنه لو ضاع حق الاختيار بغياب الحرية لأصبحت الأفعال أفعالا محايدة، لا هى حسنة، ولا هى قبيحة، ولا هى خير، ولا هى شر، ومن ثم ارتبطت مشكلة الخير والشر ارتباطا وثيقا بمشكلة الحرية، أو مشكلة الاختيار، وطالما كانت هناك مسئولية فلا بد أن يكون هناك جزاء أخلاقى .

هذان هما البعدان الرئيسان لمشكلة الخير والشر، ولم تكن المذاهب الكلامية الإسلامية بعيدة عن مناقشة هذه المشكلة من خلال هذين البعدين، وتحتل المعتزلة محل الصدارة والريادة فى هذه المناقشات التى نالت قسطا كبيرا من تفكيرهم، واحتلت حيزا كبيرا فى مؤلفاتهم، وصاغوا من أجلها أهم أصولهم - وهو أصل العدل - صياغة حافظت على تنزيه الله تعالى عن فعل الشرور والقبائح،

ودعمت القول بخيريته تعالى وعدله، وأبرزت حكمته تعالى فى أفعاله، وقدمت تفسيرا لوقوع الشرور الميتافيزيقية والطبيعية سبقت به الكثير من الفلسفات الأخلاقية فى عصرها، حيث تجاوزت ما انتهت إليه بعض المذاهب اليونانية فى هذا الصدد، مؤكدة على أن العقل والشرع مصدران مهمان للقيم الأخلاقية - من الخير والشر وأن هذه القيم قيم ثابتة فى الأفعال المتصفة بها، فالواجب واجب لذاته، لصفات تخصه، لا بإيجاب موجب، حتى إننا ليمكننا القول بأنهم سبقوا - فى هذا الصدد - فيلسوفا من المحدثين - هو كانط، فى تعريفه للواجب، غير أنهم خالفوه فى قوله إن الواجب الخلقى مطلق، لا يستند إلى شرط ما، إذ الواجب عندهم مع استناده إلى العقل إلا أنه يستند إلى التشريع الدينى أيضا. وأفاضوا القول أيضا فى المسئولية الأخلاقية التى قامت عندهم على دعامتين أساسيتين هما : العقل، الحرية .

لقد استطاعت المعتزلة - بلا شك - أن تقدم تفسيرا للشر يصلح أن يكون زادا للإنسان فى مجال السلوك والعمل، وفى سعيه للخير، من حيث إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معاً، وما عليه إلا أن يكون صالحاً سواء أصابه الخير، أو الضر، فلا تفتنه النعم، ولا يجزع عند البلاء .

ونحن سنتناول تفسير الخير والشر عند واحد من أكابر شيوخ المعتزلة وهو القاضى عبدالجبار.

والقاضى عبدالجبار ليس فقط واحدا من أكابر شيوخ الاعتزال فى عصره، وأرفعهم مقاما، وفكرا ، وتأليفاً، بل أيضا واحد من كبار

شخصيات القرن الرابع والخامس الهجريين، فهو معلم المذهب وشيخه، وفق توفيقا كبيرا فى تدعيم المذهب تدعيماً كبيراً، بعرضه المسهب لأصوله، ودفاعاته القوية، وتصحيح مساره، وإقصاء الآراء المتطرفة التى سادت بين بعض رجاله، فساهم بذلك إسهاما كبيرا ومهماً فى تقريب المذهب إلى الرأى العام الإسلامى حتى أضحى التقريب بين المعتزلة وأهل السنة، أمراً ليس بعيد المنال.

يقول الحاكم الجشمى فى وصف القاضى عبدالجبار:" وليست تحضرنى عبارة تنبئ عن محله فى الفضل، وعلو منزلته فى العلم، فإنه الذى فتق الكلام ونشره، ووضع فيه الكتب الجليلة التى سارت به الركبان، وبلغ الشرق والغرب، وجمعها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله، وطال عمره مواظباً على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه. وبعد صوته، وعظم قدره، وإليه انتهت الرئاسة فى المعتزلة، حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع، وصار الاعتماد على كتبه ومسائله، حتى نسخ كتب من تقدم من المشايخ"[١].. وهذا ما نجده عند ابن المرتضى حيث يقول : "فلم يعد صوت يعلو على صوته المقتدر فى مواجهة الخصوم ومحاجة المخالفين، مناظرة وجدلا، فعظم قدره، لا بين المعتزلة وحدهم، وإنما بين فرق الزيدية والإمامية، التى تجمع علماؤها فى حلقته

(١) الحاكم الجشمى : الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشف المخطوطة وحققها وقدم لها فؤاد السيد - الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤ ص ٣٦٥ وانظر ما بعدها

العلمية"[٢] "وقال عنه الصاحب بن عباد : " أفضل أهل الأرض، وأعلم أهل الأرض"[٣]. ولقد أجمع سائر من أرخ له على علمه وفضله[٤].

وترجع أهمية القاضى عبدالجبار فضلا عما تقدم إلى أنه يمثل الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، حقيقة لقد تسرب التشيع إلى الاعتزال ممثلا فى معتزلة بغداد فى عصر سابق، ولكنهم كانوا معتزلة فى المقام الأول، أو بالأحرى كانوا معتزلة متشيعين، أما بعد القاضى عبدالجبار فقد أصبح التلاميذ شيعة فى المقام الأول، أو

(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة، بيروت، ١٩٦١، ص ١١٣ وانظر ما بعدها

(٣) الحاكم الجشمى : الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ص ٣٦٦ .

(٤) انظر على سبيل المثال :
الداودى : طبقات المفسرين، تحقيق على محمد عمر، مصر ١٩٧٢، جـ١، ص ٢٥٦، ص ٢٥٧ و الذهبى : العبر فى أخبار من عبر، تحقيق صلاح المنجد، الكويت، ١٩٦١، جـ ٣، ص ٢٩ والسبكى : طبقات الشافعية الكبرى، مصر، ١٩٠٦، جـ ٣، ص ٢١٩ - ص ٢٢٠ والخوانسارى : روضات الجنات، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ، ص ٤٠٦، وابن حجر : لسان الميزان، الهند، ١٣٠٩ هـ، جـ ٣، ص ٣٨٦، والدكتور عبدالكريم عثمان : القاضى عبدالجبار : حياته ومؤلفاته، بيروت، ١٩٧٠، فقد أورد تفصيلات كثيرة عن حياة القاضى عبدالجبار ومصنفاته، وكذلك مقدمة تحقيقه لكتاب شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، ١٩٦٥، والدكتور عبدالستار الراوى : العقل والحرية - دراسة فى فكر القاضى عبدالجبار المعتزلى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م / ١٤٠٠ هـ . ص٣٦ ومابعدها.

بالأحرى شيعة معتزلة، ومن ثم فالتأريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهى عادة بالقاضى عبدالجبار .[٥]

وقد توافر للقاضى عبدالجبار جيل من التلاميذ والرفاق من الشيعة الزيدية والإمامية، أخذوا عنه، ودرسوا عليه، وتفقهوا بعلمه، وبقوا هؤلاء جميعا يحملون بصمات فكره .

ويعد أبو رشيد النيسابورى[٦]، وأبو الحسين

(٥) الدكتور أحمد صبحى : فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢، ص ٣٤٣ - ص٤٤٤.

(٦) هو أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى، وضعه الحاكم الجشمى وابن المرتضى على رأس الطبقة الثانية عشرة، (أنظر : الحاكم الجشمى : الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٢، وابن المرتضى : طبقات المعتزلة، ص ١١٦، وكان فى البداية بغدادى المذهب، ثم انتقل إلى القاضى عبدالجبار شيخ المدرسة البصرية آنذاك، وكان شيخ الحلقة بعد وفاة القاضى عبدالجبار (٤١٥ هـ)، وتعد الترجمتين اللتين وردتا عند الحاكم الجشمى وابن المرتضى أوفى الترجمات عنه، وهناك ترجمة له أوردها ابن حجر فى لسان الميزان (جـ ٣ ص ٤٢)، وينسب له محققا كتابه (المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين) خمسة كتب وردت فى مخطوطة الكتاب هى ١- كتاب النقض على أصحاب الطبائع. ٢- كتاب الجزء ٣- كتاب زيارات الشرح ٤- كتاب التذكرة . ٥- كتاب مسائل الخلاف بين المعتزلة والمشبهة والمجبرة والخوارج والمرجئة، هذا بالإضافة إلى كتاب { ديوان الأصول فى التوحيد } الذى ذكره الحاكم الجشمى فى ترجمته، والذى حققه الأستاذ الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده ورجح أنه جزء من " ديوان الأصول " (أنظر النيسابورى : ديوان الأصول فى التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده، مطبعة دار الكتب المصرية، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٩ ص ١٢ من المقدمة بقلم المحقق وما بعدها) وانظر أيضا (النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم دكتور معن زيادة، والدكتور رضوان السيد، بيروت ١٩٧٩، ص ٨ من مقدمة المحققين).

البصرى[٧]، وأبو محمد بن عبدالله بن سعيد الملقب باللباد[٨]، وابن

(٧) هو محمد بن على بن الطيب، أبو الحسين البصرى، عده الحاكم من الطبقة الثانية عشرة (أنظر الحاكم الجشمى : الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٦) وكذلك ابن المرتضى (باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دار المعارف النظامية، حيدر أباد، الدكن ١٣١٦هـ، ص ٧٠ – ص ٧١)، وقد ترجم له الخطيب البغدادى (أنظر تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١م / ١٣٤٩ هـ، الجزء الثالث، ص١٠٠) كما وردت له ترجمة عند ابن خلكان (وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، القاهرة، ١٣١٠ هـ جـ١، ص ٤٨٢) وعند ابن حجر (لسان الميزان، طبعة الهند، ١٣٢٩ هـ، جـ ٥، ص ٢٨٩)، عول الملاحمى تعويلا كبيرا فى كتابه " المعتمد فى أصول الدين " على مؤلفات أبىالحسين البصرى، ونقل عنها، فقد نقل نقولا كثيرة من كتاب "التصفح" أنظر ص ١٧، ص ١٨، ص١٤٢، ص ١٦٥، ص ١٦٧، ص ٢١٠، ص ٣٢٦، ص ٣٤٢، ص ٤٩٢، ص ٥٤٣، كما نقل من كتابه " شرح العمد " وهو شرح لكتاب "العمد" للقاضى عبدالجبار، أنظر على سبيل المثال ص ١٤، ص ١٧، كما نقل عن كتابه "الغرر" أنظر ص ١٧. (أنظر الملاحمى : المعتمد فى أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرمت، وويلفرد ماديلونج، دار الهدى، لندن ١٩٩١)، ومعروف أن هناك كتابا لأبى الحسين البصرى بعنوان " المعتمد فى أصول الفقه " قام بتحقيقه محمد حميد الله وآخرون، دمشق، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م، جزءان).

(٨) أبو محمد عبدالله بن سعيد اللباد يضعه الحاكم الجشمى فى الطبقة الثانية عشرة (أنظر الحاكم الجشمى : الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٨٣، ويذكر أنه قرأ على قاضى القضاة، وكان من متقدمى أصحابه، وخليفته فى الدرس، وله كتب كثيرة، وكلام حسن، منها كتاب "النكت". ويصفه الحاكم وابن المرتضى بأنه أحسن كتاب فى الأصول الخمسة، وله ترجمة أيضا عند ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ص ١١٦ .

متويه[٩]، وأبو يوسف عبدالسلام محمد الملقب بالقزوينى[١٠] وأبو سعيد السمان[١١] من أشهر تلاميذه من المعتزلة، كما كان له تلاميذ أيضا من الزيدية أشهرهم أبو القاسم البستى[١٢]

(٩) هو الإمام محمد الحسن بن أحمد بن متويه على بن عبدالله بن عطية بن محمد النجرانى (ت ٤٦٩هـ أو سنة ٤٦٨هـ) وقد عده الحاكم الجشمى من الطبقة الثانية عشرة (أنظر الحاكم الجشمى : الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٩)، ذكر له الملاحمى كتاب "التحرير" ونقل عنه، وربما تكون هذه أول إشارة لهذا الكتاب لابن متويه، حيث لم يرد فى ثبت مؤلفاته الذى أورده ابن المرتضى، حيث نسب له ابن المرتضى كتابين فقط هما كتاب " المحيط فى أصول الدين " وكتاب " التذكرة فى لطيف الكلام"، ولقد حُقق الكتاب الثانى تحت عنوان "التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض" تحقيق الدكتور سامى نصر، والدكتور فيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

(١٠) اشتهر بالتفسير، وله تفسير كبير يصفه السبكى بأنه لم ير فى التفاسير كلها، تفسير أكبر حجما منه، ولا أجمع منه للفوائد، السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، مصر، ١٣١٤هـ، جـ ٣، ص ٢٣٠، ولمزيد من التفاصيل أنظر ص ١٣٧، ص ٢٢٠، جـ ٢ ص ٢٧١، وانظر أيضا زهدى جارالله : المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢٠٩

(١١) يصفه ابن المرتضى بأنه وحيد عصره فى علوم الكلام، والفقه، والحديث، واشتهر بزهده وورعه، كان يصوم الدهر، درس فى الرى وربما درس فى الديلم، ويذكر الحاكم أن له كتبا كثيرة (أنظر ابن المرتضى المنية والأمل ص ٧١، والحاكم الجشمى : الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من شرح العيون ص ٣٨٩) وذكره ابن حجر فى لسان الميزان، جـ ١، ص ٢٢١، والذهبى فى العبر فى أخبار من عبر، جـ ٣، ص ٢٠٩ .

(١٢) هو أبو القاسم إسماعيل أحمد البستى ، وضعه الحاكم فى الطبقة الثانية عشرة ويصفه بأنه كان جدلا حاذقا، يميل إلى الزيدية، وكان القاضى عبدالجبار إذا سئل عن مسألة أحال عليه، وناظر الباقلانى (أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٥، ص ٣٨٦، وذكره ابن النديم فى الفهرست، ص ١٩٩، وانظر أيضا ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ص١١٧).

وابن شروين[13] والسيد أبو عبد الله[14] والشريف المرتضى من الشيعة الإمامية .[15]

---

(١٣) الشيخ أبوالفضل بن شروين العباسى الزيدى المعتزلى، يصفه الحاكم بأنه عالم متكلم أديب فصيح زاهد، وله كتب فى الكلام حسان، ومواعظه تشبه كلام الحسن، قرأ على قاضى القضاة (أنظر الحاكم الجشمى : الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٣٨٦).

(١٤) هو محمد بن يحيى بن مهدى أبو عبدالله الجرجانى، يذكر الحاكم أنه يميل إلى مذهب الزيدية (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٥ ذكره صاحب تاريخ بغداد، جـ ٣ ، ص ٤٣٣) توفى ٣٩٨هـ

(١٥) هو على بن الحسين بن موسى بن أحمد بن موسى بن جعفر بن على بن الحسين بن على أبو القاسم العلوى الحسينى الشريف المرتضى، توفى فى ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ، ودفن فى داره ثم نقل إلى المشهد الحسينى بكربلاء (أنظر ياقوت الحموى : معجم الأدباء، القاهرة، ١٩٣٦، جـ ١٣، ص ١٤٦- ص ١٥٧، وابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء وأبناء أهل الزمان، جـ ١، ص ٣٣٦ . والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد، جـ ١١ ص ٤٠٢، والخوارنسانى : روضات الجنات، ص ٣٧٤)، وضعه الحاكم ضمن الطبقة الثانية عشرة، درس على القاضى عبدا لجبار، وكان يميل إلى الإرجاء، وهو إمامى، (أنظر، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٨٣)، ويعد نموذجا للاتصال بين التشيع والاعتزال، لكن تفوق ولائه الشيعى على ولائه للمعتزلة فيما يتعلق بالإمامة فرفض رأى القاضى فى الإمامة، حيث نقض آراء القاضى فى الإمامة والتى أودعها الجزء العشرين من المغنى فى أبواب التوحيد والعدل فأنشأ كتابه "الشافى فى الإمامة"، وطبع هذا الكتاب طبع حجر، قزوين ١٣٠١هـ - ١٨٨٤ م، وقد ألف الطوسى (ت ٤٦٠ هـ) "تلخيص الشافى"، طبع بالنجف، بدون تاريخ وألف أبوالحسين البصرى " نقض الشافى".

ويهمنا أن نقف على معالجته لموضوع الخير والشر، تلك المعالجة التى تعد تطوراً مهما لآراء المعتزلة فى هذا الصدد، استطاع من خلالها أن يواجه اعتراض خصومهم من الأشاعرة والظاهرية، فضلا عن مواجهة معالجات الأديان المخالفة من الأديان السماوية وغير السماوية.

على أن أهم مواجهة قام بها القاضى عبدالجبار فيما يتعلق بنظريته فى الخير والشر، هى مواجهته للفرق الثنوية، وهى تلك الأديان الفارسية المتأخرة القائمة على فكرة التثنية، وهى أديان نشأت فى بدايتها نشأة غير غنوصية كالكيومرثية[16] والزروانية[17]

---

(١٦) الكيومرثية : (بالكاف الفارسية وتنطق g فى الإنجليزية). ترى أن أصلى العالم هما النور والظلمة، غير أن النور قديم أزلى، والظلمة محدثة من فكرة رديئة انتابت النور، فامتزجا، وخلاصها فى قضاء يزدان (أى النور) على اهرمن (أى الظلمة) انظر : الملل والنحل، على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم، جـ٢ ص ٧٣-٧٤، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ١٩٠.

(١٧) الزروانية : ترى أن أصلى العالم هما النور والظلمة وهما أصلان قديمان، وحدث الامتزاج بينهما، والذى سوف ينتهى بانتصار النور على الظلمة (انظر : الشهرستانى الملل والنحل، جـ٢ ص ٧٤- ٧٦، والدكتور النشار، نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص٢٢١) .
ولقد اعتمدت كل من الكيومرثية والزروانية فى تفسير عقائدهما - إلى حد كبير - على الأسطورة . ولقد انعكس هذا التفكير الأسطورى على تفسيرهما للوجود . انطلاقا من تفسير الشر فى العالم، وقد مهد التفكير الأسطورى إلى ظهور الدين الفارسى الكبير (الزرادشتية) .

والزرادشتية[18] ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة

(١٨) الزرادشتية : هو ذلك الدين الفارسى الذى استمر فى وجوده حتى دخول الإسلام بلاد فارس ويسمى الدين البارسى نسبة إلى "باربس" وهى كلمة فارسية معناها التقوى أو الورع أو العدل (انظر : حامد عبدالقادر : زرادشت الحكيم، نبى قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص١٥). وينسب إلى زرادشت الذى شاع أمره وانتشر فى النصف الثانى من القرن السابع قبل الميلاد . ولد حوالى سنة ٦٦٠ ق. م . وتوفى ٥٧٣ ق.م. وعمره ٧٧ سنة وولد فى أذربيجان، وقد رويت بشارات بشرت بمولده شاعت عند قدامى الإيرانيين، وهناك أساطير تدل على اعتقادهم بأنه روح الله، تقمصت جسد هذا المخلوق البشرى وحلت برحم أمه، ثم ولدته بشراً سوياً (الشهرستانى : الملل والنحل، جـ٢، ص ٧٧) وقد شاعت عقيدة الحلول، وليس بخاف أنها عقيدة المسيحية فى المسيح، وبخاصة النساطرة منهم، ولقد أخذ بها غلاة الشيعة فيما بعد !!، أحيطت بنشأة زرادشت الأولى وحياته بوجه عام كثير من الأساطير والمعجزات (انظر : الشهرستانى : الملل والنحل، جـ٢ ص ٧٧) وانظر تفصيلا : حامد عبدالقادر : زرادشت الحكيم، ص ٤٠ – ٤٨، وعرض زرادشت دعوته على ملك إيران بأمر من اهورا مزدا، وآمن به، ومن ثم صارت الزرادشتية هى الديانة الرسمية لإيران (انظر المصدر السابق، ص ٥٤ وما بعدها، وانظر أيضا البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ ص ١٩، ص ٦٤، ص ٦٨. وواضح أن حياة زرادشت ونشأته الأولى صورة لما ورد فى المسيحية بعد ذلك عن حياة السيد المسيح، مما دعا بعض المؤرخين الأوربيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزرادشتة كل خوارقه خلال رحلته المشهورة إلى الهند، عبر فارس .

ولزرادشت كتاب مقدس فيه أسس عقيدته وأحكامها وشريعتها، ويسمى بالعربية (ابستاق) أو (وستاق) وبالسريانية (ابستاكا) وبالفارسية الحديثة (ابستا)، وقد أشار إليه مؤرخو الأديان (المصدر السابق، ص ٦٣ وما بعدها) واتسمت عقيدته بعبادة النار، والقول الاثنينية .

ويرى الدكتور النشار أنه قد شاب معرفة مذهب زرادشت بعض الاضطراب والغموض عند المسلمين، الأمر الذى جعل بعضهم يصوره على أنه مذهب توحيد (انظر : نشأة التفكير الفلسفى جـ١ ص ١٩٢ -١٩٣) .

كالمانوية[19] والمزدكية[20]، وقد جمعها المسلمون تحت اسم

انظر عرض الشهرستانى لمذهب زرادشت فى لملل والنحل، جـ٢ ص ٧٨ -- ٧٩، ومن باحثينا المحدثين من فسره بهذا التفسير (انظر : حامد عبدالقادر : زرادشت الحكيم، ص ٨٠ – ٨٢).

على أنه مازال للدين البارسى أو للزرادشتية أتباع قلائل فى العالم الإسلامى، وأثره واضح فى طوائف الباطنية من : قرامطة وحشاشيين .. وغيرهما، وقد اعترفت بهم البهائية أخيراً، حيث وجدت فى "الزاندافستا" بشارات، بالبهاء، و"الباب" .

(١٩) المانوية نسبة إلى مانى بن فاتك، ولد حوالى سنة ٢١٥م، أحيطت ولادته ونشأته بشىء من المعجزات !!، درس الأديان الفارسية القديمة وبخاصة الزرادشتية، كما درس المسيحية وأخذ بالغنوص، رفض الأناجيل المعروفة فى عصره ورأى تعارضا كبيرا بينها، فاختار فقط بعض أجزاء منها، واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم الأناجيل وقرر أن المسيح لم يصلب مستنداً على ما بين يديه من الأناجيل، وعلى الأخبار المتواترة التى وصلته، وقد كان قريب العهد بظهور المسيح، ورفض العهد القديم لما أصابه من التحريف، وهاجم اليهودية هجوما عنيفا .

وكان مانى يقول بوجود كائن ثنائى الطبيعة وبوجود مبدأين أو كائنين يسيطران على العالم هما : مبدأ النور ومبدأ الظلام، فالنور مصدر الخير، والظلام منشأ الشر، ولكل منهما قدرة على إدراك اللون، والطعم، والرائحة والصوت، والملامسة . ويستطيع كل منهما أن يرى ويدرك الأشياء .

وكل ما هو جميل وخير ونافع من الأشياء فهو صادر عن النور، وكل ما هو ضار وقبيح ومفسد ناشئ عن الظلام وكان هذان المبدأن فى أول الأمر منفصلين، مستقلين متلاصقين ملاصقة الضوء للظل، وعن امتزاجهما نشأ الكون بما فيه من ظواهر وحوادث وأجسام كثيفة وكائنات حية وكان الظلام هو البادئ بالاجتياح لأن النور خير بطبيعته فلا يبدأ الاعتداء وهما ضدان لا يصدران عن شىء واحد وهما مبدأن نشيطان فعالان إلى الأبد بدليل دوام صدور الخير عن أحدهما والشر عن الآخر .

وأوجب مانى على أتباعه أربع صلوات أو سبع كل يوم وصوم سبعة أيام فى كل شهر . كما أوجب عليهم عشر فرائض أخرى ويعترف مانى بأن بوذا

وزرادشت كانا نبيين مرسلين ولا يعترف بأنبياء بنى إسرائيل، ويعترف بنبوة عيسى عليه السلام، ويقول أنه جزء انفصل من عالم النور وتجسد تجسداً ظاهريا، أما الذى صلبه اليهود، فهو شبح مزيف، وليس عيسى الحقيقى .

ولمانى ستة كتب رئيسية شرح فيها مذهبه الثنائى وبين فيها تعاليمه وهى : كتاب "شايريقان"، وكتاب "كنز الاحياء"، وكتاب "الهدى والتدبير"، وكتاب "الفرائض"، "وسفر الأسفار"، "وسفر الجبابرة" . ويمكن الرجوع إلى مزيد من التفصيل فى المصادر التالية : ابن النديم، الفهرست، مكتبة خياط ببيروت، (طبعة فلوجل) ص ٣٢٧ - ٣٣٧، وفيه تفصيل شديد عن مانى وعقيدته وشريعته وكتبه وأتباعه ويعد من أهم المصادر القديمة فى هذا الصدد، والقاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥، "الفرق غير الإسلامية ص ١- ص ١٥ "وفيه تدقيق شديد فى ذكر عقائد المانوية فقد اعتمد على ما كتبه رؤساء المانوية وأتباعها، وانظر أيضا عرض الشهرستانى للمانوية فى الملل والنحل، جـ٢، ص٨١- ٨٩، وانظر أيضا البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، ص٣١، ص ٣٧، ص٤١، ومن المصادر الحديثة : حامد عبدالقادر : زرادشت الحكيم، ص ١٢٥ - ١٢٨، والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ١٩٥ -١٩٦.

(٢٠) المزدكية : نسبة إلى مزدك الفارسى، من نيسبور، ولد فى أواخر القرن الخامس فذكر البعض أنه ولد عام ٤٨٧م ويذكر البعض الآخر أنه ولد فى أوائل القرن السادس الميلادى حيث هناك من ذهب إلى أنه ولد قبل عام ٥٢٣م كان مانويا، ثم خرج عن المانوية حيث قال أن الامتزاج بين المبدأين (النور - والظلمة) يعود إلى ثلاثة أصول مادية هى : الماء، والنار، والهواء والتى اختلطت، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية مدبر النور وعلى نسب غير متساوية مدبر الشر، والمادة الأولى مادة الخير، مادة صافية، والمادة الثانية، مادة الشر، مادة كدرة .

ويدخل المذهب فى غنوصية شديدة فيذهب إلى القول بأن الإنسان لكى يعود ربانيا لابد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، فمن ملكها واجتمعت فيه، انفتح له السر الأكبر، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع بل إنه أمر أتباعه بأن يمتنعوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة، وذلك بأن أحل لهم شيوعية المال والنساء، فهما سبب كل حرب وبلاء، فجعل الناس فيها شركة كاشتراكهم فى الماء،

"المجوس" (٢١)، إلا أن مؤرخى الملل والنحل - كالقاضى عبدالجبار - أحسوا بما بينها من فروق، فكانوا يميزون بين مذاهب أصحاب الاثنين، ويقصدون بأصحاب الإثنين أصحاب تلك الديانات الثنوية، التى صدرت فى الأصل من فكرة أخلاقية بحتة وهى تفسير الشر فى العالم، فردوه إلى مبدأ فاعل، كما ردوا الخير إلى فاعل ثان، واختلف أصحاب هذه الديانات فيما بينهم فى : هل المبدآن قديمان ؟، وهما الخير ويمثله النور، والشر وتمثله الظلمة، أم أن النور قديم، والظلمة محدثة؟، وكيف حدث الامتزاج بينهما ؟، وكيف يتم الخلاص؟، يقول الشهرستانى فى وصف مذاهب الثنوية : " واختصت بالمجوس، حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين، يقسمان الخير والشر، والنفع والضرر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهم النور، والثانى الظلمة، وبالفارسية يزدان وأهرمن، ولهم فى ذلك تفصيل ومذاهب، ومسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة،

والنار، والكلأ (انظر : القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥، الفرق غير الإسلامية ص ١٦، والشهرستانى : الملل والنحل، جـ٢، ص ٨٦ - ٨٧، والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ١٩٧).

ويبدو أن المزدكية ظهرت كثورة اجتماعية على الزرادشتية التى كانت تدعم النظام الطبقى وتؤازره (انظر : الدكتور أحمد صبحى : فى علم الكلام، جـ١ ص٥٧ والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ١٩٧).

(٢١) اسم المجوس لم يكن تسمية من المسلمين، فهو تسمية واردة فى القرآن الكريم (أنظر سورة الحج آية ١٧)، وهذا يدل على أن التسمية سبقت نزول القرآن الكريم، أى أنها من تسمية العرب قبل الإسلام .

والثانية : سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، الخلاص معاداً"[٢٢].

إن قول أصحاب الاثنين فى تفسير الخير والشر على هذا النحو أثار لدى متكلمى الإسلام الشعور بضرورة البحث عن حل إسلامى، لتفسير الشر، يتناسب وخيرية الله تعالى وإرادته وقدرته، وعلمه المسبق وحكمته، فكان من أكبر الدوافع التى دفعت بالمعتزلة عامة والقاضى عبدالجبار خاصة إلى البحث فى مشكلة الخير والشر، وتخصيص أصل من أهم أصولهم لمعالجتها وهو أصل العدل .

ويبدو أن مذاهب أصحاب الاثنين قد عرفت طريقها إلى العالم الإسلامى ذلك لأن فتح الإسلام لبلاد فارس زاد من اتصال العالم الإسلامى بديانات فارس، فأدى ذلك إلى انتشار أفكار هذه الديانات فى أرجاء العالم الإسلامى، فظهر عدد من الغنوصيين زاد فى بعض الجهات زيادة كبيرة، ومنهم من أظهر الإسلام وأبطن الزندقة و يذكر ابن النديم منهم : ابن طالوت وابن أخى شاكر، وابن الأعدى الحريرى، ونعمان الثورى، وابن أبى العوجاء، وصالح بن عبدالقدوس، ولهؤلاء جميعا فيما يقول ابن النديم كتب مصنفة فى نصرة الاثنين و مذاهب أهلها، وهذا عين ما ذهب إليه القاضى عبدالجبار[٢٣] كما انتشر المذهب الثنوى بين الشعراء والأدباء

(٢٢) الشهرستانى : الملل والنحل، على هامش كتاب " الفصل فى الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، بالأوفست، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م، ج٢، ص ٧٢- ص ٧٣ .

(٢٣) يحكى القاضى عبدالجبار عقائد ابن طالوت وابن أبى شاكر وأبى شاكر الديصانى، والنعمان الثنوى، وغسان الرهاوى وابن المقفع، ومن الشعراء بشار بن برد . انظر : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥ ص ١٠-٢١،

وروجوا له، ومن الشعراء بشار بن برد، وإسحق بن خلف، وابن ميادة، وسلم الخاسر، وعلى بن الخليل، وعلى بن ثابت، ويذكر ابن النديم أيضا ممن اشتهر بنصرة المانوية، عيسى الوراق وأبا العباس الناشئ. كما تفشت فى عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية، فالبرامكة بأسرها - كما يقول ابن النديم - ما عدا محمد بن خالد بن برمك كانت زنادقة : أمثال الفضل وأخيه الحسن، ومحمد بن عبدالله كاتب الخليفة المهدى [٢٤] .

وهكذا انتشرت المذاهب الغنوصية وبالذات المانوية فى أجزاء من العالم الإسلامى، بفضل الكتب التى كتبت فى نصرتها، وفى ظل حركة منتظمة كانت تهدف إلى القضاء على الإسلام، بدأت هذه

ويمكن الرجوع إلى أقوالهم بعضهم عند الخياط فى كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين"، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م. انظر : ابن طالوت ص ١٤٢، ص ٢١٨، وأبوشاكر الديصانى، ص ١٤٢ص ٢١٨). وانظر كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى، نشره أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة ١٩٣٩ م، جـ٢، ص ١٩، وأيضا مثالب الوزيرين، أخلاق الصاحب بن عباد، وابن العميد، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦١م، ص ١٢٥ - ١٣٠.

(٢٤) ابن النديم : الفهرست، طبعة فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤م ص ٣٣٨، كابن أبى طالوت ص ١٤٢- ٢١٨ . وأبو شاكر الديصانى ص ١٤٢، ص ٢١٨، وأورد أبو حيان التوحيدى شذرات من أقوال الزنادقة الثنوية (أنظر : كتاب الأمتاع والمؤانسة، جـ ٢، ص١٩، وأيضا مثالب الوزيرين، وأخلاق الصاحب بن عباد ، وابن العميد، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦١، ص ١٢٥ - ص ١٢٩ . وقد روى الملاحمى عن رؤساء المذاهب الثنوية، انظر : الملاحمى : المعتمد فى أصول الدين، حققه وقدم له مارتن مكدرمت وويلفرد ماويلونج، الهدى، لندن ١٩٩١، ص ٥٨٩ - ص ٥٩٠ .

الحركة بعبد الله بن المقفع والذى قضى أكثر سنى حياته فى الدولة الأموية، ويقال أنه كان زرادشتيا كما يقال أنه كان مانويا أو مزدكيا، فلقد ترجم كتاب مزدك المعروف بـ "ديستاو"، والذى من خلاله انتشرت العقائد المزدكية وكتب كتابا فى الطعن على القرآن الكريم بعنوان "الدرة اليتيمة فى معارضة القرآن"[٢٥] وترجم كتاب "كليلة ودمنة" مضيفاً إليه باب سماه باب برزويه[٢٦] يعد من أخطر ما قيل فى نقد الأديان عامة، متناولاً تعارض الأديان، واستحالة الوصول فيها إلى اليقين وينتهى إلى اعتبار العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة!![٢٧] .

(٢٥) اشتهر عن ابن المقفع أنه اشتغل بمعارضة القرآن الكريم مدة، ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره، وقالوا إن المعارضة كانت بـ "الدرة اليتيمة"، غير أن الرافعى يرى أنها لاتحتوى شيئا من المعارضة، وأن سبب شيوع ذلك أن ابن المقفع كان متهما فى دينه، بل إنه يعدها طبقة من طبقات البلاغة. (انظر : مصطفى صادق الرافعى : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص١٧٨، ص١٧٩.
ويذكر الإمام الباقلانى أن هذا الكتاب أى الدرة اليتيمة منسوخ من كتاب "بزرجمهر" وينتهى إلى القول بأنه لايوجد له كتاب يدعى مدع أنه عارض فيه القرآن بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة، ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره، فإن كان كذلك، فقد أصاب وأبصر القصد ولا يمنع أن يشتبه عليه الحال فى الابتداء، ثم يلوح له رشده، ويتبين له أمره، وينكشف له عجزه ، ولو كان بقى على اشتباه الحال عليه، لم يخف علينا موضع غفلته ولم يشتبه لدينا وجه شبهته" . (انظر : الباقلانى : إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٨١، ص ٣٢).
(٢٦) برزويه هو الاسم الفارسى القديم لعبدالله بن المقفع.
(٢٧) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص٢٠٤.

فابن المقفع كان يرمى إلى نشر الإلحاد والزندقة والتحلل من الإسلام ولقد تنبه البيرونى إلى ذلك فقال : "وبودى أن أتمكن من ترجمة كتاب (بنج تَنْتَر) وهو المعروف عندنا بكتاب {كليلة ودمنة} فإنه لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع فى زيادة باب "برزويه" فيه قاصدا تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية وإذا كان متهما فيما زاد لم يخل عن مثله فيما نقل"[٢٨]. ويقول أيضا : "ثم جاءت طامة أخرى من جهة الزنادقة أصحاب "مانى" كابن المقفع وكعبد الكريم بن أبى العرجاء وأمثالهم فشككوا ضعاف الغرائز فى الواحد الأول من جهة التعديل والتجوير وأمالوهم إلى التثنية"[٢٩] .

وكما تنبه البيرونى إلى كون ابن المقفع مانويا، يهدف إلى هدم الإسلام، تنبه أيضا الخليفة المهدى – الذى تتبع الزنادقة بالقتل والتشريد – إلى زندقة ابن المقفع، فيروى ابن خلكان قول المهدى "ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع"[٣٠].

وهكذا كانت المانوية خطراً يهدد الإسلام، وينشر التحلل الدينى، والزندقة[٣١]، فهذا عبدالكريم بن أبى العرجاء عندما أتى به

(٢٨) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، ص١١١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان بتحقيق إحسان عباس، القاهرة، ١٣١٠ هـ، جـ١، ص ١٨٧.
(٣١) يذهب المسعودى إلى أن كلمة زنديق كلمة معربة عن الفارسية ويوضح لنا تاريخ هذه اللفظة فيقول (وفى أيام مانى ظهر اسم الزندقة الذى أضيف إليه الزنادقة وذلك أن الفرس حين أتاهم زرادشت {اسبتمان} على حسب ما

قدمناه من نسبه فيما سلف من هذا الكتاب - بكتابه المعروف بالفستا {فستا} باللغة الأولى "القديمة" من الفارسية وعمل له التفسير وهو "الزند" وعمل لهذا التفسير شرحا سماه "البازند" على حسب ما قدمناه - وكان بالتأويل غير المقدم المنزل وكان من أورد فى شريعتهم شيئا خلال المنزل الذى هو الفستا وعدل (إلى) التأويل الذى هو "الزند" قالوا : هذا "زندى" فأضافوه إلى التأويل وأنه منحرف عن الظواهر، من المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل ... فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفرس، وقالوا : "زنديق" وعربوه والثنوية هم الزنادقة (مروج الذهب، جـ١ ص ٣١٢) وهذا ما يذهب إليه ابن نباته (سرح العيون، القاهرة ١٨٦١ هـ، ص ٢٠٥) . وابن تيمية : (بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة، ويدعى أيضا السبعينية، القاهرة ١٣٢٩هـ / ١٩١١م، ص ٦٢-٦٣) وهكذا أطلقت فى البداية على المانوية - على وجه الخصوص - لسلوكهم مسلك التأويل فى شرح الكتب الزرادشتية بما يتفق وآراءهم .

وهناك رأى آخر فى اشتقاق كلمة زنديق عرضه حامد عبدالقادر (فى كتابه زرادشت الحكيم، ص ١٢٨ - ١٣٠) نقلا عن المستشرق براون (صاحب كتاب تاريخ الأدب الفارسى) الذى يذهب فيه إلى أن أصل الكلمة آراميا وليس فارسيا وذلك أنه كان من بين طبقات المانوية طبقة تسمى طبقة السماعين وهم طبقة الأحرار، الذين لم يلزموا أنفسهم بالتمسك بتعاليم دينهم القاسية التى تقضى بالزهد والتقشف والرهبنة، وطبقة أخرى تسمى طبقة الصديقين، وهى طبقة المؤمنين المخلصين الذين يأخذون أنفسهم بتعاليم الدين القاسية .

وكلمة صديق كلمة عربية الأصل، وتستعمل فى العبرية بلفظها ومعناها، وهى بالآرامية والسريانية زديق، ويرجح أن الفرس أخذوا الكلمة فى صورتها الآرامية وحرفوها بعض التحريف فجعلوها زنديق ثم أخذ العرب الكلمة عن الفرس بعد أن كسروا زايها لتنسجم مع الدال المكسورة وجعلوها زنديق مثل عربيد وقنديل .

وكانت تطلق فى عرف المانويين بمعناها الأصلى على المؤمن المخلص من أتباع مانى، ولما كان الزرادشتيون يعدون هؤلاء ملاحدة خارجين عن الزرادشتية الحقة، فقد أطلقت الكلمة عندهم على كل ملحد لا يؤمن بالدين الحق، وهذا هو المعنى الذى ظل يفهم منها فى العصور الإسلامية .

إلى القتل يقول : "أما والله لئن قتلتمونى، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث، أحرم فيها الحلال، وأحل فيها الحرام، والله لقد فطرتكم يوم صومكم، وصومتكم يوم فطركم"(٣٢) .

وكذلك كانت المزدكية خطراً على الكيان الاجتماعى للمجتمع الإسلامى، وقد استطاعت أن تتصل بمهارة بالحركات الشيعية، وخاصة حركات الغلاة منها، فانتشرت فى الإسماعيلية الإيرانية، والقرامطة، الذين أخذوا بشيوعة المال والنساء، كما ظهر أثرها لدى غلاة الشيعة فى الكوفة، ولدى الباطنية أو غلاة الإسماعيلية(٣٣).

ويتضح من هذا أن الديانات الثنوية قد انتشرت وصارت خطراً داهما على الإسلام، الأمر الذى أدى إلى ضرورة مقاومتهم وكانت مقاومتهم ومناهضتهم أهم دافع من الدوافع الحقيقية لتطور علم الكلام فى الإسلام، ولقد كانت المعتزلة أول الفرق الكلامية التى قامت بهذا العمل خير قيام، بل إن ذلك كان سببا من أهم أسباب قيامها وهى مدافعة الديانات الثنوية الغنوصية مانوية ومزدكية ومندائية. وفى ضوء هذا الدفاع أسسوا عقائدهم(٣٤) .

---

(٣٢) البيرونى : الآثار الباقية، ص ٦٧-٦٨ .

(٣٣) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١، ص ٢٠٥ .

(٣٤) بكر : تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها عبدالرحمن بدوى وجمعها تحت عنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٠، ص ٨٩ .

وكان على المتكلمين – معتزلة وأهل سنة – أن يستخدموا كل وسيلة ممكنة فى سبيل صد هذا الخطر، من هنا كان اتجاه المعتزلة إلى استخدام الفلسفة فى بعض المواضع، بغية إيجاد نسق عقلى إسلامى يقف فى مواجهة هذا الغنوص الثنوى ومنهجه الذوقى .

ولقد وقف القاضى عبدالجبار على معظم عقائد هؤلاء وعرضها عرضاً دقيقا فى كتابه المغنى فى أبواب التوحيد والعدل تمهيدا للرد عليها[٣٥] وكذلك فى كتابه " تثبيت دلائل النبوة " [٣٦]، و " شرح الأصول الخمسة" [٣٧]، و "المحيط بالتكليف" [٣٨]، والحقيقة أن

(٣٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل " الجزء الخامس " " الفرق غير الإسلامية " تحقيق : محمود محمد الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص١٠- ص ٢١ .

(٣٦) القاضى عبدالجبار : تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، بيروت ١٩٦٦. فى مواضع كثيرة .

(٣٧) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥م، ص٢٤، ص ٢٧٨ – ص ٢٨٥، ص ٢٨٨، ص ٢٨٩ .

(٣٨) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٢، ص ٧٠، ص ١٥٠، ص ١٧٧، ص ٢٢١، ص ٢٢٤، ص ٢٢٧، ص ٢٦٢، ص ٣٧٣، ص ٤٠٩، ص ٤١٥ .

مواجهة الثنوية كان أمراً عاماً اهتم به متقدمو المعتزلة: كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والعلاف، والنظام، ومعمر بن عباد، والجبائيان[٣٩] كما أوقف الخياط كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندى" لهذا الغرض[٤٠]، وكذلك أيضا متأخروهم كالنيسابورى[٤١]، وابن متويه[٤٢]، والملاحمى[٤٣] والحاكم الجشمى[٤٤] .... وغيرهم، غير أن القاضى كان بلا شك أكثر هؤلاء عناية ودقة وتفصيلا فى

(٣٩) أنظر لمزيد من التفصيل : زهدى جارالله : المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣٦ – ص ٤٦ ولكاتب هذا البحث عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥م ص ٧٠ – ص ٧٢ .

(٤٠) أنظر الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، فلقد رد على الثنوية والمانوية (الزنادقة)، ورد على ابن الراوندى الملحد، أنظر الصفحات ٦،٧،٢٦،٣٠- ٣٤،٣٨،٤٣،٤٥،٤٨،٤٩،٥٦،٧٠،٨١،٨٦،٨٨،٩٢،١٤٩،١٥٠،١٥٢،١٥٥، ١٧٣، ١٧٨ .

(٤١) النيسابورى : فى التوحيد : ديوان الأصول، تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٩ م، الكتاب كله موضوع للدفاع عن التوحيد، وما يتصل به من مسائل، ويحمل ردوداً على الثنوية فى معظم أجزائه.

(٤٢) ابن متويه : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق دكتور سامى نصر، وفيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٩١، ص١٠٩ ومواضع أخرى.

(٤٣) الملاحمى : المعتمد فى أصول الدين . الصفحات ٧٩،٦٥،٨٩،٩٠،٩٦،٥٠٥، ٥٤٥، ٥٤٦،٥٦١، ٥٦٩، ٥٨٧، ٥٨٩،٥٩٠.

(٤٤) الحاكم الجشمى : شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية مصور عن مكتبة صنعاء، ميكروفيلم ٣٠٦، انظر اللوحات الأولى ومواضع أخرى .

عرض أفكار الثنوية، والرد عليهم، ومكافحتهم، ودحض أقوالهم، وهذا يشهد له بسعة علمه وقوة جدله .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بجهود مدارس كلامية أخرى كالمدرسة الأشعرية، فى الرد على الفرق الثنوية ودحض أفكارها، مثل جهود الأشعرى(٤٥)، وأبى بكر الباقلانى(٤٦)، والشهرستانى(٤٧) والبغدادى(٤٨)، وإمام أهل السنة والجماعة الإمام الغزالى(٤٩)، وأيضا

---

(٤٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ م، جـ١ : ص ١٢٧، ص ٢٠٥، ص ٢٠٦، ص ٢١١، ص ٢١٩، ص ٢٢٩ ،جـ ٢، ص٦٨، ص ٩٧، ص ١٠١، ص ١١٩، ص ١٦٩، ص ٢٢٢، ص ٢٣٥، ص ٢٣٦ .

(٤٦) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه، محمود الخضيرى، والدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧ وتحتل مناقشة الثنوية والرد عليها مواضع كثيرة فى الكتاب.

(٤٧) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ ٢، ص ٧٠ – ص ٩٠، ونهاية الإقدام فى علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، بدون تاريخ، ص٥٤، ص ٥٦، ص ٩٠ – ص٩١، ص ٢٦٧، ص ٢٦٨ .

(٤٨) البغدادى : الفرق بين الفرق، دار الآفاق الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ -١٩٧٣م، ص ٤٢، ص ٢٥٥، ص ٢٦٦، ص ٢٧٩، ص ٢٣٢، ص ٢٣٥، ص ٣٥٠ .

(٤٩) الغزالى : فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوى، دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤ م، والكتاب كله موقوف للرد على الباطنية، الذى يضم القائلين بالتثنية .

كان للماتريدية كأبى منصور الماتريدى(٥٠) جهودها فى مقاومة الثنوية الغنوصية، كما شاركت الشيعة الإمامية فى هذا المجال، حيث يمكن الإشارة إلى جهود إمام الشيعة الإمامية الإمام جعفر الصادق فى رده على الثنوية، وكذلك هشام بن الحكم الذى أوقف كتابا لهذا الغرض سماه " الرد على أصحاب الاثنين " كما قام كتاب الشيعة الإسماعيلية كأبى حاتم الرازى، وحميد الدين الكرمانى، بالمشاركة فى مناهضة هذه المذاهب الهدامة (٥١).

ويهمنا هنا أن نشير إلى بعض ردود القاضى على الثنوية، والتى يتعلق بعضها بآرائه حول تفسير الخير والشر .

لقد حاول القاضى بعقلية جدلية ذكية أن يفند عقائد الثنوية فرقة فرقة ويبرهن منطقيا على تناقض أفكارها جميعها .

من ذلك ما واجه به المانوية التى أثبتت إلهين، هما النور والظلمة، وأنهما حيان فاعلان (٥٢)، فأثبت أن قولها متسم بالتناقض،

---

(٥٠) الماتريدى : كتاب التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون تاريخ، أنظر ص ١٥٧ – ص ١٦٣، وعرض لأقوال الديصانية ويبين فسادها ، ص ١٦٣ – ص ١٧٠، ثم عرض لأقوال المرقونية ويبين فسادها، ص ١٧١ – ص ١٧٢، ثم عرض لأقوال المجوس ويبين فسادها ص ١٧٢ – ص ١٧٦، وعرض لأقوال ابن الراوندى وبين فسادها، ص ١٩٣ – ص ٢١٠.

(٥١) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦، الجزء الأول، ص ٢١٠.

(٥٢) أنظر تفصيلا : القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٥، ص ١٠ ، ص ١٥.

والذى يدل على ذلك أنها ذهبت إلى أن النور جسم رقيق، والظلمة جسم رقيق غير مضىء، والأجسام مادية ترتبط بالحوادث لا تنفك عنها وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها[٥٣]، فكيف يمكن القول بأنهما قديمان؟ وإذا كانا قديمين لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر[٥٤].

وفى مواجهة الديصانية، وهى تتابع المانوية فى القول بالنور والظلمة غير أنها تعتبر الظلمة ميتة[٥٥]، فيثبت القاضى تناقضهم على النحو التالى : - أن الظلمة إذا كانت فاعلة للشر فهى قادرة، وإذا كانت قادرة فهى حية، وهذا يناقض قولهم أن الظلمة ميتة [٥٦].

كما رد على المرقونية فى إثباتهم ثالثا مع النور والظلمة، حيث رأوا أن العالم ممتزج منهما [٥٧]. مثبتا تناقضهم فى ذلك الثالث، لأنه يجب أن يكون قديما، لأنه يماثل الاثنين القديمين، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب أن

---

(٥٣) القاضى عبدالجبار : شروح الأصول الخمسة، ص ٢٨٥.

(٥٤) المصدر نفسه : ص ٢٨٦.

(٥٥) تنسب إلى مؤسسها ديصان اوبرويصان، وقد ظهر قبل مانى ومهد له، وبعد مرقيون بثلاثين عاما . انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٣٣٨ - ص٣٣٩، والملاحمى : المعتمد فى أصول الدين، ص ٥٨٤ و القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٥، ص ١٦ - ص ١٧

(٥٦) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٦ .

(٥٧) يقول ابن النديم أنهم أصحاب مرقيون، وهم قبل الديانصية، وهم جماعة من النصارى أقرب للمنانية والديانصية. انظر : ابن النديم : الفهرست ص٣٣٩، والملاحمى : المعتمد ص٥٨٦ والقاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٥، ص١٧-ص١٨.

يكون فاعلا للنور والظلمة، كما أنه إذا كان أحدهما قادرا على الخير، وجب أن يكون الآخر قادرا عليه أيضا، كما ينبغى أن يكون الثالث قادرا عليه، وهذا يفضى إلى الاستغناء عنهما[٥٨].

على أن يواجه الفرق الثنوية جميعها فيما يتعلق بقضيتنا التى نناقشها بالدليل التالى : كيف تقولون بالتضاد بين اللذة والألم (حيث أنهم قاسوا ذلك على تضاد القديمين، النور والظلمة)[٥٩]، مع أن من الألم ما يحسن[٦٠]، وما يقبح، وأن الملاذ كالآلام، وأن لا تضاد بينهما فى الحقيقة إنهما ينتميان إلى جنس واحد، فإن لم يجز فى الفاعل الواحد أن يوصف بهذين دفعة واحدة، يجوز أن يوصف بهما على دفعتين، فهلا جاز فى الفاعل الواحد أن يفعل الألم فى وقت واللذة فى وقت آخر، فلا تحتاج إلى فاعلين .

ودفاع القاضى قائم على نظريته فى التحسين والتقبيح، والخير والشر، حيث يذهب - كما سوف أبين - إلى أن الحسن حسن تبعا للوجه الذى يقع عليه، وكذلك القبح يقبح تبعا للوجه الذى يقع عليه، فالحسن والقبح جنس واحد وليس جنسين منفصلين، من هنا قد تقبح الآلام وقد تحسن، وذلك تبعا للوجه وكذا اللذة قد تحسن وقد تقبح، وذلك أيضا وفق الوجه الذى تقع عليه .

ما تقدم يشير إلى ملامح الصراع الحاد الذى خاضه القاضى مع الفرق الثنوية، والذى يعد صراعه معها، من أشد الصراعات التى

---

(٥٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٢٨٧ .

(٥٩) المصدر نفسه : ص ٢٨٩ .

(٦٠) المصدر نفسه : ص ٢٨٩ .

خاضها مع الأديان المخالفة، فيما يتعلق بنظريته فى الخير والشر، وذلك لأن خلافه مع المسيحية كان حول رفض فكرة الخلاص والفداء، والتى فسرت المسيحية من خلالها مشكلة الخير والشر، وقد رد عليها من خلال قوله فى الحرية والمسئولية – كما سيأتى فى ثنايا البحث – أما خلافه مع الفرق الإسلامية كالأشاعرة والظاهرية والمجبرة، فكان يدور حول نسبة الشر إلى الله تعالى، باعتباره عندهم خالقا لأفعال العباد، هذا فضلا عن أن أفعاله تعالى خيراً أو شرا، لا يجب أن نلتمس لها علة أو غرض . . وسوف نقف على أبعاد ذلك الخلاف فى ثنايا البحث من خلال ما نقوم به من مقارنات بين رأى القاضى وغيره من متكلمى الفرق الإسلامية الأخرى

هذا وقد جاءت معالجتنا لموضوع هذا البحث فى ثلاثة فصول جاءت على النحو التالى :

الفصل الأول : ما هية الخير والشر .

عرضنا فيه لتعريف القاضى عبدالجبار للخير والشر، محللين التعريف، ومنطلقين منه لبيان ماهية الحسن والقبيح، طالما كان الخير عنده هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح، ثم تناولنا اتجاه القاضى عبدالجبار فى بيان حسن الأفعال وقبحها، مبرزين الدور الذى قام به فى تطور آراء المعتزلة فى هذا الصدد والذى استطاعت من خلاله أن تقف فى مواجهة خصومها من الفرق الإسلامية الأخرى.

الفصل الثانى : خيرية الأفعال الإلهية

أوضحنا فى هذا الفصل الأساس الذى بنى عليه القاضى عبدالجبار قوله بخيرية الأفعال الإلهية وهو العدل، واقتضى القول بخيرية الأفعال الإلهية أمورا ثلاثة هى :

أولا : بيان أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ومن ثم فهو منزه عن فعل الظلم الذى هو نقيض العدل .

ثانيا : أن الله تعالى حكيم : ومن ثم فإن الشرور الكونية تفسر فى ظل هذه الحكمة الإلهية .

ثالثا : عناية بالإنسان، ومن ثم يكلفه ويلطف به، ويعوضه عن آلامه ومشاقه .

الفصل الثالث : الخير والشر فى الأفعال الإنسانية .

اقتضى البحث عن الخير والشر فى الأفعال الإنسانية تناول الجوانب الرئيسية لفلسفة القاضى عبدالجبار الأخلاقية، تلك الفلسفة التى تسعى أن يكون السلوك الإنسانى سلوكا خيراً

ولقد عرضنا لأهم جوانب هذه الفلسفة الخلقية من خلال المسائل التالية :

- **أولاً : مصدر القيم الأخلاقية .**
- **ثانياً : طبيعة القيم الأخلاقية .**
- **ثالثاً : الواجب .**
- **رابعا : المسئولية الأخلاقية**

هذا عن فصول الكتاب الثلاثة والتى حاولت من خلالها أن أبرز معالجة القاضى عبدالجبار لموضوع الخير والشر .

وقد اعتمدت مادة هذه الدراسة اعتماداً كبيراً على مؤلفات القاضى عبدالجبار، وكذا مؤلفات المعتزلة، كما اعتمدت على بعض مؤلفات الأشاعرة والماتريدية، ولم تهمل الدراسات الحديثة فى مجالها.

كما انتهجت عدة مناهج : أهمها المنهج التحليلى لما اعتمدت عليه من نصوص، والمنهج المقارن حيث حفلت الدراسة بالكثير من المقارنات بين قاضى القضاة وشيوخ الاعتزال، لإبراز التطور الذى أحدثته آراؤه فى مجال الفكر الاعتزالى، كما انتهجت الدراسة فى بعض جوانبها المنهج النقدى، حين دعت الحاجة إلى ذلك .

وفى النهاية أتمنى أن أكون قد وفقت فى إلقاء بصيص من الضوء على الزوايا المختلفة لموضوع البحث.

والله الموفق وعليه قصد السبيل، وإليه يرجع الأمر كله .

محمد صالح محمد السيد

الفصل الأول

ماهية الخير والشر

تمهيد

حاولت فى هذا الفصل أن أتعرف على ماهية الخير والشر عند القاضى عبدالجبار فأوردت تعريفه للخير والشر، محللا لهذا التعريف، ومنطلقا منه لبيان ماهية الحسن والقبح، طالما كان الخير عنده هو النفع الحسن، والشرر هو الضرر القبيح، ومن ثم كان لزاما علينا أن نوضح اتجاه القاضى عبدالجبار فيما يتعلق بحسن الأفعال وقبحها، وخاصة أن القاضى عبدالجبار يمثل الاتجاه العام لمتأخرى المعتزلة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يمثل اتجاهه فى هذا الصدد تطوراً مهما فى آراء المعتزلة من ناحية أخرى، هذا التطور الذى أحدثه القاضى عبدالجبار وبسطه، واستدل عليه، ساهم مساهمة فعالة فى تقريب وجهة نظر المعتزلة وإيضاحها، وهيأهم لدفع كثير من الاتهامات والاعتراضات التى وجهت لهم من قبل مخالفيهم، الذين صوروا آراءهم بصورة يشوبها كثير من التطرف والمغالاة فجاءت آراء القاضى عبدالجبار فى هذا الصدد، مصححة لبعض الآراء المتطرفة، والتى اعتبرت عند مخالفيهم تمثل الرأى العام للمعتزلة فعمموا هذه الآراء، وكأنها آراء مجمع عليها عندهم .

وهذا الاعتدال ساهم مساهمة مهمة فى الدفاع عن المعتزلة من جهة، وفى تصحيح كثيراً من الآراء التى شاعت عنهم من جهة أخرى، بل وفى تقريب آراء المعتزلة من بعض اتجاهات أهل السنة كالأشاعرة والماتريدية .

وأجملت آراء القاضى عبدالجبار فى هذا الصدد في جانبين مهمين:

الأول : قوله بالوجوه والاعتبارات فى وصف الأفعال بالحسن والقبح

الثانى : إدراك ماهية الخير والشر .

وجاء تفصيل ما أجملناه فى أربع مسائل هى

أولا : تعريف الخير والشر.

ثانيا : تعريف الفعل.

ثالثا : اتجاه القاضى عبدالجبار فى حسن الأفعال وقبحها

رابعا : إدراك ماهية الخير والشر

أولا : تعريف الخير والشر :

الخير والشر قيمتان تطلقان - فى اللغة - للتعبير عن الحكم على فعل ما، بناء على غايته ونتيجته بالنسبة لفاعله، فقد ورد " الخير " فى القرآن الكريم معبراً عن عاقبة الفعل ونتيجته فى نحو قوله تعالى ﴿تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا﴾[١]، أى تجدوه خيرا لكم من متاع الدنيا[٢]، كما ورد أيضا مرادفا للفاضل من كل شئ[٣]، وذلك فى نحو

---

(١) سورة المزمل آية ٢٠

(٢) ابن منظور : لسان العرب، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٠٢ هـ، مادة "خير" (ص ١٢٩٨).

(٣) المصدر نفسه : ص ١٢٩٨.

قوله تعالى ﴿فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ﴾[٤]، ومن ثم يطلق على الحسن لذاته، والكرم والشرف[٥]. والخير فى أصله الاشتقاقى يحمل معنى الاختيار، لأن أصل "الخير" العطف والميل[٦]، ذلك لأن الإنسان يميل إلى اختيار ما يعود عليه بالنفع، ويتجنب ما يعود عليه بالضرر، يقول الزمخشرى : اخترت الشىء، وتخيرته، واستخرته، واستخرت الله فى ذلك فخار لى أى طلبت منه خير الأمرين، فاختار لى[٧]، وهذا ما أورده صاحب معجم "العين"[٨]، وصاحب "تاج اللغة وصحاح العربية"[٩]، وصاحب القاموس المحيط[١٠] وهذا كله يشير إلى أن قيمة "الخير" تطلق على فعل اختاره فاعله من بين الأفعال القادر عليها، والعالم بها، لتحقيق ما ينفعه، فيقوم اختياره لهذا الفعل على أساس من الغاية التى يحققها.

---

(٤) سورة الرحمن آية ٧٠

(٥) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، مادة " خير "، جـ ١، ص ٢٧٣ .

(٦) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، مصطفى الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م جـ٢، ص ٢٣٢. مادة "خير"

(٧) الزمخشرى : أساس البلاغة، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥، جـ ١، ص ٢٥٧.

(٨) أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدى : معجم العين، تحقيق الدكتور مهدى المخزومى، والدكتور إبراهيم السامرائى، طبعة بيروت، لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م، مادة "خير" جـ٤، ص ٣٠١.

(٩) إسماعيل ابن حماد الجوهرى : تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٤ م، جـ٢ ص ٦٥١ .

(١٠) الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى : القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، مادة " خير " جـ ٢، ص ٢٥ .

وقيمة "الشر" نقيض لقيمة "الخير" فالشر هو السوء والفساد[١١]، ويحمل الشر فى أصله اللغوى معنى "الانتشار" و"التطاير"، لانتشاره وكثرته، فهو كالشرر المتطاير من النار[١٢]، فقد أجمع أهل اللغة على أن مصدر "الشر" "الشرارة"، والفعل شر، شراً وشرارة[١٣]، وهكذا يقوم الأصل اللغوى للشر على نفس الأصل الذى قام عليه الأصل اللغوى للخير وهو اعتبار غاية الفعل ونتيجته.

ولما كان الإنسان ليس فى مقدوره إلا إدراك الغايات القريبة للأفعال، أما الغايات البعيدة، فلا يعلمها إلا الله تعالى، كان الخير - دائما وأبدا - بيد الله تعالى، لا يعلمه إلا هو تعالى، ومن ثم جاء فى الحديث الشريف : (الخير كله بيديك، والشر ليس إليك) والذى يعلق عليه ابن منظور بقوله : إن ذلك يدل على أن محاسن الأشياء تضاف إلى الله تعالى دون مساوئها، وليس المقصود بذلك نفى شئ عن قدرته[١٤].

وإذا كنا بصدد بيان ماهية الخير والشر عند القاضى عبدالجبار فإننا نراه ينطلق من هذا المعنى اللغوى كأساس لتعريفه للخير والشر حيث يعرفهما على النحو التالى : "الخير عندنا هو النفع الحسن،

---

(١١) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، مادة "شر"، جـ١، ص ٤٩٧ .

(١٢) أبوالحسين أحمد بن فارس بن زكريا : معجم مقاييس اللغة، مادة "شر"، جـ٢، ص ٢٣٢.

(١٣) الخليل بن أحمد : معجم العين، مادة " شر " جـ ٤، ص ٣٠١ .

(١٤) ابن منظور : لسان العرب، مادة " شر " ص ١٢٩٨.

والشر هو الضرر القبيح[١٥]، ويفصل هذا التعريف قائلاً : "إن الخير هو النفع الحسن، وما يؤدى إليه، والشر، هو الضرر القبيح، وما يؤدى إليه –فى الأصل– ويجرى على غيره مجازاً، ولذلك لا يقال فى الضرر الحسن أنه شر، ولذلك لا نصف ما يفعله الله من العقاب فى الآخرة، ولا ما أمر به فى الدنيا من الذم وإقامة الحدود وغيرها، بأنه " شر"، وعلى هذا الوجه لا يوصف أنه شرير، وإن أكثر من المضار الحسنة، ومن وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار، يكون كافرا[١٦].

ولكى نوضح ماهية الخير والشر بناء على هذا التعريف الذى أورده القاضى عبد الجبار، يلزمنا أن نوضح المقصود بالفعل ثم نوضح معانى الحسن والقبح، اللذين توصف بهما الأفعال.

ثانيا : تعريف الفعل :

يعرف القاضى عبد الجبار "الفعل" بقوله "أعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل، بأنه فعل، أنه وجد من جهة من كان قادرا عليه، وكل من علمه كذلك علمه فعلا له، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا "[١٧].

---

(١٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس " الفرق غير الإسلامية "، ص٣٣ . وأيضا : المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م، الجزء الأول ص ٢١١.

(١٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص١٧٩

(١٧) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس، (١) التعديل والتجوير، تحقيق الكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٢، ص٥ .

وهذا التعريف للفعل والذى يشترط فيه القاضى شرط القدرة لفاعله عليه حتى يمكن نسبته إليه يعلق عليه الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم [١٨]، بأن هذا التعريف غير دقيق، ذلك لأنه يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة، والأمر ليس كذلك، فإن الرامى قد يرمى ويموت قبل الإصابة، لذلك فالأولى أن يقال فى حقيقة الفعل : " هو ما وجد وكان الغير قادرا عليه"[١٩]. وهذا ما ذهب إليه أيضا ابن متويه جامع كتاب " المحيط بالتكليف " للقاضى عبد الجبار [٢٠].

وإذا كان الفعل ينسب إلى الله تعالى، كما ينسب إلى الإنسان، فقد حرص القاضى عبد الجبار على التفرقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى، فعرف الفعل الإنسانى بأنه " هو ما يقع بحسب قصد العباد وإرادتهم، وشهواتهم وبحسب قدرتهم وعلومهم، وبحسب جهلهم وسهوهم، كالكتابة والمشى والقيام... أما ما يتعذر على العباد، أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو فعل الله تعالى.

ويقسم القاضى عبد الجبار الأفعال الإنسانية بناء على حرية فاعليها إلى قسمين :

الأول : الأفعال الاضطرارية، وهى الأفعال الصادرة من القادر عليها، غير أن فاعلها، ليس حرا فى الإتيان بها، كأن يكون

---

(١٨) هو الذى قام على بالتعليق على كتاب " شرح الأصول الخمسة " للقاضى عبدالجبار

(١٩) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٤.

(٢٠) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف فى العقائد، ٢٣٠– ص ٢٣١.

فاعلها ملجأ إليها، أو مكرها، أو مضطرا، ويكون ذلك نتيجة لقوة قهرية لا يملك الفاعل حيالها إلا أن يندفع فى تنفيذ الفعل، مثل هذه الأفعال لا يستحق فاعلها مدحا ولا ذما، حيث لا تدخل فى دائرة الأفعال الأخلاقية، لانتفاء مسئولية الإنسان عنها، كذلك يدخل فى دائرتها أيضا أفعال الساهى، والنائم، وأفعال الأطفال، وذلك لفقد شرطى العقل والإرادة، مثل هذه الأفعال لا توصف بحسن ولا بقبح لأنها لا تختص بصفة زائدة على مجرد وجودها، لتقبح أو تحسن، ذلك لأن الأفعال لا تحسن ولا تقبح بمجرد الوجود، لتساوى الأفعال فى صفة الوجود .

الثانى : الأفعال الاختيارية، وهى الأفعال الصادرة من القادر عليها، والعالم بها والمميز بين الأفعال، مثل هذه الأفعال يستحق فاعلها المدح أو الذم، ذلك لأنها تقع فى دائرة الأفعال الأخلاقية، لثبوت مسئولية فاعلها على إتيانها، فإذا فعلها على وجه حسن استحق عليها المدح، وإذا فعلها على وجه قبيح استحق عليها الذم – مثل هذه الأفعال – لها صفة زائدة على مجرد وجودها.[٢١]

وإذا كان القاضى عبد الجبار يعرف الخير بأنه هو النفع الحسن، والشر هو الضرر القبيح، فإن هذا يعنى أن الخير هو الفعل

(٢١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص٧، وشرح الأصول الخمسة ص٣٢٦ والمحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٢٣٢

النافع بشرط أن يكون حسنا، والشر هو الفعل الضار بشرط أن يكون قبيحا. بمعنى أن وصف فعل ما بأنه خير أو شر يقوم على أمرين : الأول اعتبار غاية الفعل والثانى : أن تكون هذه الغاية فى إطار قيمتى الحسن والقبح.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنه يلزمنا أن نوضح رأى القاضى عبد الجبار فى حسن الأفعال وقبحها.

ثالثا : اتجاه القاضى عبد الجبار فى حسن الأفعال وقبحها :

يعد القاضى عبد الجبار صاحب اتجاه فى حسن الأفعال وقبحها، يخالف – إلى حد ما – ما انتهى إليه متقدمو المعتزلة، ولكى يتضح لنا ذلك، نعرض بشىء من التفصيل لاتجاه متقدمى المعتزلة فى هذا الصدد، لندرك مدى التطور الذى أحدثته آراء القاضى عبدالجبار فى مذاهب متقدمى المعتزلة فيما يتعلق بالحسن والقبح، والتى يجمعها القول بأن صفتى الحسن والقبح صفتان ذاتيتان[٢٢] فى

(٢٢) يقصد بالصفة الذاتية "ما يخص الشىء ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل ذات الشىء نفسه وعينه " انظر : الجرجانى : التعريفات، المطبعة الوهبية، مصر، ١٢٨٣هـ، مادة "ذاتى"، ويطلق الغزالى على هذه الصفات اسم الصفات النفسية ويفسرها بقوله : "أما الذاتى فأعنى به كل ما هو داخل فى ماهية الشىء وحقيقته، دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد، والجسمية للفرس ..." وسنجد أن ما ذهب إليه الغزالى فى تعريف الصفات الذاتية كان أساساً لهجوم الأشاعرة على المعتزلة بدعوى أن هذا المفهوم للصفة الذاتية يقتضى أن تكون الصفة من مفهوم الفعل . انظر: الغزالى: المستصفى فى أصول الفقه، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، جـ١، ص ١٤.

الأفعال، فالحسن حسن فى نفسه، أو حسن فى ذاته، والقبيح قبيح فى نفسه، أو قبيح فى ذاته، أى أن صفات الحسن والقبح ليست صفات تضاف إلى الأفعال، وإنما هى صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها، فمتى عرفنا الفعل عرفنا حسنه أو قبحه ضرورة، فمثلاً: الكذب فيه قبح ذاتى، والصدق فيه حسن ذاتى، وجميع الأفعال والأعمال من: عدل، وصدق، وشجاعة، وكرم،..... فى ذواتها صفات تجعلها حسنة، وتجعلنا نحكم عليها بالحسن، وجميع الأفعال والأعمال من : ظلم، وكذب، وجبن، وبخل،.... فى ذواتها صفات تجعلها قبيحة، وتجعلنا نحكم عليها بالقبح، حيث إن صفات الأفعال ثابتة لا تتغير.

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه من متقدمى المعتزلة قد بنوا مقالتهم فى الصفات الذاتية على أساس القول بأن حقائق الأشياء ثابتة، لأنها لو لم تكن كذلك لأدى ذلك إلى التشكك فى حقائق الأشياء، وإلى السفسطة واستحالة قيام العلم.

وبدأ هذا الاتجاه عند أوائل المعتزلة كأبى الهذيل العلاف، واستمر عند بعض متقدميهم كالنظام والإسكافى، وأبى القاسم البلخى...

فيحكى لنا الشهرستانى عن أبى الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) قوله فى المفكر قبل ورود السمع " .... ويعلم أيضا حسن الحسن، وقبح الكذب، فيجب الإقدام على الحسن : كالصدق، والعدل، والإعراض عن القبيح : كالكذب والجور، وقال أيضا : بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إلى الله، كالقصد إلى

النظر الأول، فإنه (أى صاحب النظر الأول) لم يعرف الله بعد والفعل عبادة[٢٣].

وهكذا يذهب العلاف إلى أن الإنسان قد يكون مطيعاً له، حين يقصد بنظره الأول معرفة الله، ولم يكن ثمة شرع يأمره بذلك، وهذا راجع إلى إدراكه صفة الحسن والقبح الذاتية فيما يفعله عقلاً، وفى هذا دلالة على أنه يأتى من الأفعال ما هو حسن لذاته .

وكذلك يقرر النظام (ت ٢٣١هـ) أن صفات الحسن والقبح ذاتية ويستدل بهما على تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح قائلاً : "إن القبيح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الإضافة إليه تعالى فعلا، ففى تجويز وقوع القبح منه قبيح أيضا...."[٢٤] . وقد حكى عنه الخياط أيضا أن الكفر قبيح فى ذاته[٢٥]. فالنظام يعتبر القبح صفة ذاتية فى الفعل القبيح لا تنفك عنه، ولقد أداه ذلك إلى القول بأن الله لا يقدر على فعل الظلم[٢٦].

---

(٢٣) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٥٢ .
(٢٤) المصدر نفسه : جـ١، ص ٥٤ .
(٢٥) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢٥ .
(٢٦) على أن للنظام رأى آخر ينسب إليه يجعله قريبا من رأى القاضى عبدالجبار والذى سنوضحه بعد قليل، حيث ينسب إليه التفرقة بين نوعين من الحسن والقبح : حسن وقبح مطلقين، وحسن وقبح للأمر والنهى، ويستفاد هذا مما يحكيه عنه الأشعرى أنه قال "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه وتعالى بها، فهى قبيحة للنهى، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه، فهى قبيحة لنفسها، كالجهل به، والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر سبحانه حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن

ويعتبر الإسكافى (ت ٢٤٠هـ) من القائلين بالحسن والقبح الذاتيين، ولقد نقل عنه الأشعرى ذلك حين يقول " قال (أى الإسكافى) فى الحسن من الطاعات : حسن لنفسه، والقبيح أيضا قبيح لنفسه، لا لعلة، وأظنه كان يقول : (فى الطاعة) أنها طاعة لنفسها، وفى المعصية أنها معصية لنفسها..."[٢٧].

ويمكن أن يندرج تحت القول بالصفات الذاتية أبو القاسم البلخى (المتوفى ٣١٩هـ) فقد ذكر عنه القاضى عبدالجبار أنه كان من القائلين بالصفات الذاتية حيث يقول : إن الأفعال تقبح لذاتها فالقبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه.."[٢٨]، وهكذا يذهب البلخى إلى أن صفة القبح ملازمة للفعل القبيح، ذاتية فيه، فالكذب يقبح متى وقع على أى وجه، ومن هنا يصبح حكمنا على الكذب بالقبح ثابتا، حتى ولو وقع على صورة الحسن، كأن يكون فيه عصمة لدم نبى توارى عن أهله خشية أن يقتلوه... وهذا راجع إلى أن القبح عنده لجنسه، والواقع أن هذا فيه مغالاة واضحة.

لنفسه " (انظر: الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م / ١٣٥٦هـ، جـ٢، ص ٤٣)، فهذا القول يجعل النظام متوسطا بين متقدمى المعتزلة القائلين بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال، وبين القائلين بأنهما تخضعان للوجوه والاعتبارات التى يقع عليها الفعل، وهذا هو رأى القاضى عبدالجبار .

(٢٧) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، جـ٢، ص ٤٣ .

(٢٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٠ .

خلاصة القول أن بعض أوائل ومتقدمى المعتزلة يقررون أن الأفعال تقبح لذاتها، ومن هنا بالغوا فى تقدير صفتى الحسن والقبح، فذهبوا إلى أن صفة الحسن أو القبح الذاتية، صفة وجودية، فالفعل لا يحسن لمجرد انتفاء وجوه القبح عنه، أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، وإنما يحسن الفعل أو يقبح لصفة زائدة، ثابتة فيه، بها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة وكذلك القبيح يفارق غيره من الأفعال الحسنة، ولولا هذه الصفة لما اختص الفعل بأحكام الحسن والقبح، فالعدم لا تتعلق به الأحكام[٢٩] .

ولعله من المفيد أن نقف على أدلة هؤلاء الذين يقولون بأن الحسن ولقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال :

فمن أدلتهم العقلية :

أنه لو سنحت للعاقل حاجة، وأمكن قضاؤها بالصدق، كما أمكن قضاؤها بالكذب، بحيث تساويا فى حصول الغرض كل التساوى، كان اختيار العاقل للصدق أولى من اختياره للكذب، فلولا

---

(٢٩) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، تصنيف الفريد جيوم، طبعة بغداد، مكتبة المتنبى، بدون تاريخ، ص ٣٧٣، ص ٣٧٤، والامدى : الأحكام فى أصول الأحكام، مطبعة الفجالة، مصر، ١٣٢٢هـ / ١٩١٤م جـ١، ص ١٢٠، والجرجانى : شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٦٦هـ، ص ٣٤٥، وعلى الدين الأنصارى : فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، جـ١، ص ٣٠، والقاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٧ وما بعدها .

أن الكذب على صفة توجب الاحتراز منه، لما رجح الصدق عليه، ويسرى هذا حتى على من لم تبلغه النبوة .

ومن أدلتهم - أيضا- أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل، ويلزم كل فريق خصومه بما يدل عليه العقل، ولا يرجعون فى ذلك إلا إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ذاتيين لولاهما لما كان هناك ما يدعو إلى التنازع بين المتخالفين(٣٠)

وهناك دليل ثالث له قيمته يذهبون فيه إلى أنه لو لم يكن فى الأفعال حسن وقبح ذاتيان، لأفحمت الرسل، وما استطاعوا الدعوة لأنهم يطلبون النظر فى الأشياء عن طريق إعمال العقل، فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة فى ذاتها، يدركها العقل من نفسه، من غير توقف على الشرع، لما كان للرسل على العباد حجة، حيث إنه يمكن الرد على الرسل بالقول : بأن العباد لا تلزمهم الحجة، لأنهم لا يجب عليهم النظر فى معجزات الأنبياء إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بالنظر فى النبوة، والمعجزة، فيفحم الأنبياء(٣١) .

وجدير بالذكر أنهم قد ألزموا خصومهم القائلين بأن صفات الحسن والقبح ليست ذاتية، وإنما مردها إلى الشرع بكثير من الإلزامات، ومن هذه الإلزامات :

(٣٠) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٧٤.
(٣١) المقبلى : العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مكتبة مجاهد، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ، ص ١٨٥، والآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، جـ١،ص١٢٢.

أ- أن الأفعال قبل البعثة ستكون متساوية، وهذا يقضى بتساوى الزنا والصلاة مثلا، كما أن الأمر يقضى أيضا بأن وجوب الأفعال وتحريمها لن يكون كذلك لوجه معين، وعلى هذا يمكن أن ينقلب الواجب حراماً، والحرام واجباً، فيكون الأمر والنهى الشرعيان عبثا لا حكمة فيهما(٣٢) .

ب-أن بعثة الرسل ستكون بلاء وفتنة، لا رحمة للناس، لأن الأفعال كلها كانت على الإباحة، ثم جاء الشرع فصار فعل بعض هذه الأفعال يوقع فى عذاب أبدى، فصار بلاء، وهذا مخالف لرحمة الله التى من بها على عباده فى أكثر من موضع فى محكم تنزيله(٣٣) .

جـ- وحيث إن الحسن والقبح راجعان إلى أمر الشارع ونهيه، فإنه من الجائز أن يأمر بالمعصية، وينهى عن الطاعة، والعقل يأبى هذا الأمر(٣٤) .

وهكذا لا تكون الأفعال متساوية، كما ادعى نفاة التحسين والتقبيح ولكن منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، ويرجع ذلك لصفات فيها جعلتها كذلك، ولا مدخل للشارع فى التحسين أو التقبيح.

والعقول والفطر السليمة تشهد بذلك، فهل منا أحد ينكر أن قضاء الوطر فى الأمهات، والبنات، والعمات، أمر مستهجن فى كل

(٣٢) عبدالعلى الأنصارى : فواتح الرحموت لشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، جـ١ ص٢٩.
(٣٣) نفس المصدر، ص ٢٩
(٣٤) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، جـ١ ص ١٢ .

فطرة؟!! وهل يمكن القول بأن الإحسان والإساءة، والكذب، والعدل، والظلم وقتل النفس وإنجائها، والسجود للصنم، والسجود لله،.... كلها أفعال متساوية فى نفس الأمر، لا فرق بينها، وإنما الفارق بينها هو أمر الشارع ونهيه؟!.

ويدعم أصحاب هذا الاتجاه آراءهم بأدلة نقلية إلى جانب أدلتهم العقلية التى سبق ذكرها، ومن أدلتهم النقلية آيات قرآنية يتناولونها بما يؤيد مذهبهم فى التحسين والتقبيح، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾[٣٥].

فيرى الزمخشرى فى تفسير هذه الآية أن الله تعالى قد أخبر بأن هؤلاء القوم قد فعلوا الفاحشة قبل نهيه -تعالى- عنها، وأمره باجتنابها، حيث إن الفاحشة تدرك بالعقل، والفطرة السليمة، ولا يتوقف علمنا بها على أمر الله ونهيه، لأنه لو كان الأمر كذلك لما كان لإخباره تعالى معنى للفاحشة إلا كون العقول تستقبحها، لقبحها فى نفسها قبل النهى، وكذلك أمره تعالى بالقسط الذى هو العدل ويفسره الزمخشرى: "بما قام فى النفوس أنه مستقيم، حسن عند كل مميز"[٣٦] .

---

(٣٥) سورة الأعراف : الآيات ٢٧-٢٩.
(٣٦) الزمخشرى : الكشاف جـ١، ص ٣٢٤ .

ويرى المعتزلة كذلك أن فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[٣٧] تحريما للفواحش من حيث هى كذلك، وأن العقول السليمة لا تستحسنها، وليس التحريم من أجل النهى عنها، فهى قبيحة قبل النهى وبعده، والذين يقولون إن الفاحشة والقبائح والآثام إنما صارت كذلك بعد النهى، فهم بمنزلة من يقولون: الشرك بالله إنما صار شركا بعد النهى، وليس شركا قبل النهى، وفى هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة السليمة، التى تدرك الظلم، وتعرف أنه قبيح فى نفسه قبل النهى وبعده .... وكذا سائر القبائح، وإذا كان الشارع قد نهى عنهما، فإنه بهذا قد أضاف إلى قبحها قبحا، فلا يقدح هذا فى قبحها الذاتى، وإنما هو تأكيد له .

ونضيف إلى ما تقدم من الأدلة النقلية قوله تعالى : ﴿ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ ﴾[٣٨] فيرون أن نقصان الكيل والميزان قبيح فى ذاته، لذا ورد النهى عنهما، بينما أمر الله بالإيفاء الذى هو حسن فى ذاته .

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾[٣٩] ينهض دليلا على أن مجالسة الظالمين والمستهزئين قبيح فى ذاته، ويذهب الزمخشرى فى

---

(٣٧) سورة الأعراف : آية ٣٣ .
(٣٨) سورة هود : آية ٨٥ .
(٣٩) سورة النمل آية ٤٦ .

الاستدلال بهذه الآية إلى أن الله تعالى يخاطب رسوله بأنه إذا كان الشيطان قد أنساه قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول، فلا ينبغى أن يقعد بعد أن ذكره الله بقبحها ونهيه إليه[٤٠]، فذلك من القبائح العقلية التى يستقل العقل بإدراك قبحها وتحريمها، والشرع هنا كاشف لهذا الحكم، وليس منشئا له.

ويستدل الزمخشرى بقوله تعالى : ﴿ **قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ** ﴾[٤١] على أن الكذب قبيح فى ذاته، يستقبحه حتى الكفرة الذين لا يعبأون بأوامر الشرع[٤٢] .

ومما يستوقف النظر أن ابن القيم وهو من أهل السنة يذهب إلى مثل ما ذهب إليه أولئك المعتزلة، فيرى أن من أعلام نبوة محمد (ص) أن يأمر الناس بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات من الرزق، ويحرم عليهم الخبائث، كما ورد فى القرآن الكريم، فلو كان كون المعروف والمنكر، والخبيث والطيب، إنما هو لتعلق الأمر والنهى، والحل، والتحريم به، لكن ذلك بمنزلة أن يقال يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحل، ويحرم عليهم ما يحرم!! وأى فائدة فى هذا ؟ ! وأى علم يبقى فيه لثبوت نبوته؟ وإنما يكون العلم الدال على ثبوت نبوته (ص) أن يأمر بما تشهد العقول الصحيحة حسنه، وكونه معروفا، وأن ينهى عما

(٤٠) الزمخشرى : الكشاف جـ١، ص ٣٢٢ .

(٤١) سورة النمل : آية ٤٩.

(٤٢) الزمخشرى : الكشاف جـ٢، ص ١٤٧.

تشهد العقول كونه قبيحا ومنكرا، وما يحلله لهم تشهد العقول بأنه طيباً، وما يحرمه عليهم تشهد العقول بأنه خبيثا، وهذا بخلاف دعوى المدعين للنبوة، والكذابين الذين يدعون إلى ما يوافق أهواءهم، وأغراضهم، وهكذا قال أعرابى، سئل -وقد أسلم- عن أى شيء أسلمت، وما رأيت من الرسول (ص) ما دلك على أنه كذلك؟ قال الأعرابى : ما أمر بشيء فقال العقل : ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل : ليته أمر به، ولا أحل شيئا فقال العقل ليته حرمه، ولا حرم شيئا فقال العقل : ليته أباحه .

فهذا الأعرابى بصحة عقله وفطرته استدل على صحة الدعوة بمطابقة كل ما أمر به الرسول (ص) لكل ما هو حسن فى العقل، وكذلك بمطابقة كل ما حرمه لكل ما هو قبيح فى العقل[٤٣] .

ويورد ابن القيم الكثير من الآيات القرآنية، والتى يستدل بها على الصفات الذاتية، ويمكن الرجوع إليها فى كتابيه "مدارج السالكين" و "مفتاح دار السعادة"[٤٤].

وإذا كان متقدمو المعتزلة قد ذهبوا هذا المذهب، فإن المتأخرين منهم وعلى رأسهم القاضى عبدالجبار، قد طوروا آرائهم فى هذا الصدد، فذهبوا إلى أن الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على

(٤٣) ابن القيم الجوزية : مدارج السالكين "بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" بتحقيق محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م، الجزء الأول، ص٢٣٥،ص ٢٣٦.

(٤٤) نفس المصدر جـ١، ص ٢٣٣، ٢٣٤، ص ٢٣٥، ص ٢٣٦، وأيضا مفتاح دار السعادة، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٥٨هـ، ص ٣٣٢، ص ٣٣٨ .

وجه أو اعتبار، يؤدى إلى وصف الأفعال بهذا الوصف، وهم بهذا يوافقون متقدميهم فى قولهم بأن صفات الحسن أو القبح ثابتتين فى الأفعال المتصفة بأحدهما، إلا أنهم ينكرون عليهم كون صفتى الحسن والقبح مطلقتين فى الأفعال المتصفة بأحدهما، وذلك لأنه ما من فعل من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة، فى جميع الوقائع والأحوال، ومن ثم يحسن كذب بعينه، كما قد يقبح صدق بعينه، لأن **ذلك متوقف على الوجه والاعتبار الذى يقع عليه الفعل.** فالفعل الواحد قد يحسن أو يقبح بوجوه مختلفة، فقد يقبح الكلام مثلا لأنه عبث، أو لأنه أمر بقبيح، أو نهى عن حسن، أو لأنه كذب، أو أنه إيجاب ما ليس بواجب، أو ترغيب فى قبيح، أو وعد بالثواب على من لا يستحق به الثواب، أو توعد بالعقاب على من لا يستحق به العقاب، أو أمر بما لا يطاق، وقد يحسن الكلام لوجوه تقتضى ذلك، كأن يكون نفعا، أو دفع ضرر أو أمرا بمعروف، أو نهيا عن منكر، أو كونه مصلحة، أو تكليفا بما يطاق...(٤٥)

وهكذا يقع الفعل الواحد تارة حسنا، وتارة قبيحا، تبعا للوجه الذى يقع عليه، ولكن ما المقصود بالوجه الذى يقع عليه الفعل ؟، يقصد أصحاب هذا الاتجاه من متأخرى المعتزلة – كالقاضى عبد الجبار – بالوجه الذى يقع عليه الفعل، **الحالة التى تقترن بحدوث الفعل**، يقول **الملاحمى** فى بيان ذلك : " ونعنى بالوجوه التى يقع عليها الفعل، أنه يقترن بحدوثها، فإذا اقترنت الوجوه بالفعل سواء بالنفى أو

(٤٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص ٦١، ص٦٧، وأيضا : المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٢٣٩ – ص ٢٤٠ .

الإثبات، يوصف الفعل لأجل تلك القرنية بأنه ظلم، أو نفع، أو دفع ضرر، فيقضى العقل عند العلم بتلك الوجوه على أن للعقل مدخلاً فى الذم أو لا مدخل له (٤٦) .

على أن هذه الوجوه والاعتبارات، هى وجوه واعتبارات عقلية، ومن ثم فهى اعتبارات عامة تدركها جميع العقول، فلا مجال للقول بنسبية قيمتى الحسن والقبح، فالمعتزلة جميعا يقرون بثبات القيم الأخلاقية، لكن القول بالوجوه يسمح بإمكانية وصف الفعل تارة بأنه حسن، وتارة أخرى بأنه قبيح ـ تبعا لهذه الوجوه والاعتبارات العقلية.

والقول بالوجوه والاعتبارات لا يمنع – كما ذكرنا – من أن قيمتى الحسن والقبح قيمتان ثابتتان فى الأفعال، مستقلتان عن المصالح والأهواء، تتخطيان حدود الزمان والمكان، عامتان، كليتان، والعقل قادر على الكشف عنهما وتمييزهما .

هذا هو الاتجاه الذى تبناه القاضى عبدالجبار، متابعا فى ذلك شيخيه الجبائيين، فقد روى عن أبى على الجبائى (ت ٢٩٥ هـ) أن حسن الأفعال أو قبحها ليست بصفات زائدة حقيقية، بل بوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية، تختلف بحسب الاعتبار، كما فى لطمة اليتيم . للتأديب أو الظلم .(٤٧)

(٤٦) الملاحمى : الفائق فى أصول الدين، المكتبة المتوكلية اليمنية، بالجامع الكبير، صنعاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٦٣٠، ورقة ٤٣ .

(٤٧) الجرجانى : شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر ١٢٦٦هـ، ص ٥٢٩.
والآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة الفجالة، مصر ١٣٢٢هـ – ١٩١٤ م، جـ١، ص ١١٦ .

وقد بذل القاضى عبدالجبار جهدا كبيرا فى تفصيل ذلك الاتجاه وتوكيده بكثير من الاستدلالات، وهو بهذا الجهد استطاع أن يواجه الكثير من الاعتراضات التى قدمها الأشاعرة، فى مواجهة قول المتقدمين بصفتى الحسن والقبح الذاتيتين المطلقتين، بل إن بسطه هذا الاتجاه، ووضوح عرضه، أدى إلى أن بعض خصوم المعتزلة – كما سوف نذكر فيما بعد– قد تبنوا آراءهم فى التحسين والتقبيح .

ولكن قبل أن نشير إلى ذلك، علينا أن نستوضح آراء القاضى فى الحسن والقبح بشيء من التفصيل فيما يلى :

أولا : الحسن ووجوهه :

يعرف القاضى عبدالجبار الفعل الحسن بأنه "ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه ذماً"(٤٨)، ويفصل هذا التعريف فيقول "اعلم أنه لما علم باضطرار، أن فى الأفعال ما يقع على وجه لا يستحق فاعله، بفعله إذا علمه عليه الذم ، على وجه، وصف بأنه حسن، ليفاد فيه هذه الفائدة، وذلك كالإحسان إلى الغير، والتنفس فى الهواء، لأن فاعل ذلك لا يستحق الذم ضرورى" (٤٩)، وهكذا يكون الفعل الحسن هو الفعل الذى يعلم فاعله أنه لا يذم على فعله، وذلك كالمباحات فى الشرعيات أو ما يعبر عنه بالحلال، وكالمندوبات، فهى من الأفعال الحسنة المرغوب فيها، والتى يعبر عنها فى الشرعيات بالتفضل

(٤٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٦ .
(٤٩) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص ٦١، ص٣١ .

والتطوع أو المستحب فيها، وكذلك كالواجبات التى إذا قصر الإنسان فيها استحق الذم، ويعلم هذا الاستحقاق عقلاً، وذلك كالعدل وشكر النعم، ..(٥٠)

وقد يوصف الحسن بأنه حق، إذا كان واقعا من العالم به عن قصد، ويكثر هذا الوصف فى مجال وصف المذاهب، فيقال فى بعضها إنه حق، وفى بعضها إنه باطل، وقد يوصف بأنه صواب إذا فعله فاعله على الوجه الذى أراده، بحيث يخرج قصد فاعله عن الخطأ، ولذلك لا يقال فى أفعال الساهى أنها صواب، وقد يوصف الحسن بأنه صحيح إذا وقع على وجه حصل به الغرض.(٥١)

ويقسم القاضى عبد الجبار الحسن العقلى إلى قسمين :

الأول : مالا صفة زائدة على حسنه : وهو الذى يسمى مباحاً، من حيث عرف فاعله، أنه لا مضرة عليه فى فعله، ولا فى ألا يفعل، ولا يستحق به المدح .

الثانى : ما يختص بصفة زائدة على حسنه : وهو الذى يستحق عليه فاعله المدح وهو على ضربين :

(٥٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص ٥، ص ٣١، ص ٣٣، ص ٣٧، ص ٣٨، وشرح الأصول الخمسة : ص ٣٢٦، والمختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ ١، ص ٢٠٤
(٥١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص ٣١، ص ٣٢ .

الأول : ما يكون حسنا لصفة تخصه، كالإحسان والتفضل لأن كله خير، لأنه نفع حسن، ولذلك يوصف من يفعله بأنه خير.[٥٢]

والثانى : ما يكون حسنا، لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات، كالنوافل الشرعية، فهى من الأفعال الحسنة المرغوب فيها لأنها تسهل الواجبات الشرعية، وكذا النهى عن المنكر.[٥٣]

ولقد أفاض القاضى عبدالجبار فى الوجوه التى من أجلها يحسن الحسن، ذلك لأنه يرى أن الفعل يحسن لوقوعه على وجوه حسنة فضلا عن انتفاء وجوه القبح عنه، فالكلام يحسن متى وقع على وجه يفيد النفع، وانتفى عنه وجوه القبح كالصدق مثلا، والأمر بالحسن، وتكليف ما لا يطاق، والنهى عن القبح، أو كونه مصلحة... والإرادة تحسن متى كانت متعلقة بالحسن مع انتفاء وجوه القبح عنها، والضرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوفى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو حصل مستحقا، وإذا انتفى عنه سائر وجوه القبح، وكذلك القول فى سائر الأفعال[٥٤] .

(٥٢) القاضى عبد الجبار: :المصدر نفسه ،: ص ٣٩ .
(٥٣) القاضى عبد الجبار: : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع عشر " الأصلح – استحقاق الذم – التوبة " تحقيق مصطفى السقا، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٧١.
(٥٤) القاضى عبد الجبار: : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص٧٠- ص٧٢

ويؤكد القاضى اتجاهه هذا بقوله : "الحسن إنما يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها (يقصد وجوه القبح)، وحصل له حال زائدة على مجرد الوجود، يخرج بها من أن يكون فى حكم المعدوم، لذلك لا يصح عندنا أن نعلم الحسن حسنا إلا مع العلم، بانتفاء وجوه القبح عنه، ومتى ثبت كونه حسنا، فإنما يحصل ندبا لحال زائدة، وواجبا لحال زائدة "[٥٥]

وفاعل الحسن يستحق على فعله مدحا فى الدنيا وثوابا فى الآخرة، بشرط أن يكون قادرا على أدائه، عالما بوجوه حسنه، قاصدا إليه مريدا له .

وهكذا يمكننا أن ننتهى إلى بيان ما هية الخير، الذى هو النفع الحسن أى ذلك النفع الذى يقع على وجه حسن، ولما كانت وجوه الحسن – كما ذكرنا – وجوهاً عقلية، فهى وجوه ثابتة فى العقل الإنسانى، ترتضيها كافة العقول الإنسانية، ومن ثم يكون مفهوم الخير عند القاضى عبدالجبار مفهوما عاما كليا، غير مرتبط بالنفع الفردى، ولكنه مرتبط بالنفع العام، ذلك لأن العقل عام فى الناس جميعا، من حيث هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها

ثانيا : القبح ووجوهه

يعرف القاضى عبدالجبار القبيح بأنه ذلك الفعل الذى إذا وقع من العالم بوقوعه، من جهته، والمخلى بينه وبينه، أن يستحق الذم، إذا

(٥٥) المصدر السابق ص ٥٩ .

لم يمنع منه مانع [٥٦]. وهذا التعريف هو التعريف الذى يرتضيه القاضى، لأنه يرفض تعريفات أخرى للقبيح يرى أنها تعريفات غير كاملة، حيث يرفض تعريف أبى هاشم الجبائى للقبيح: بأنه ما يستحق عليه فاعله الذم إذا انفرد[٥٧]، كما يرفض أيضا تعريفا آخر للقبيح: بأنه ذلك الفعل الذى لا يصح لفاعله أن يفعله[٥٨]

ويذهب القاضى إلى أن القبح كالحسن، يقبح لثبوت صفة زائدة عن مجرد وجوده، يقبح من أجلها، ولا يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، فالقبيح يقبح لوقوعه على وجوه نحو كونه كذباً أو ظلماً أو أمراً بقبيح، وجهلاً وإرادة لقبيح . . وكل ذلك يقضى اختصاصه بصفة زائدة عن وجوده [٥٩].

وقد يعبر عن القبيح بأنه : المحظور، والمحرم، والباطل، والفاسد[٦٠]، كما قد يوصف القبيح بأنه " شر " إذا كان ضرراً [٦١]، وقد يوصف بأنه خطأ، وبأنه معصية، أو منهى عنه[٦٢].

ويستدل القاضى على أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه، متى وقع عليه عرفناه قبيحا، نحو كونه ظلماً [٦٣]، بقوله : "فالذى يدل على

---

(٥٦) القاضى عبد الجبار: : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص١٨.
(٥٧) الصدر نفسه : ص ٢٦ .
(٥٨) المصدر نفسه : ص ٢٧.
(٥٩) المصدر نفسه : ص ١٠ – ص ١٢ .
(٦٠) المصدر نفسه : ص ٢٨ .
(٦١) المصدر نفسه : ص ٢٩.
(٦٢) المصدر نفسه : ص ٣٠ .
(٦٣) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف، ص ٢١٧ .

ذلك، هو أنا نعلم أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه ظلماً، بدليل أننا متى عرفناه ظلماً، عرفنا قبحه، وإن عرفنا ما عرفنا، فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه، وهو صورة كونه ظلماً، هذا لأن العلم بالقبح فرعا على العلم بوجه القبيح، إما على جملة أو تفصيل، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحا، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد"[٦٤].

وهكذا فإن القبائح وإن جمعها حد واحد، إلا أن الوجوه التى لها تكون قبيحة تختلف، ذلك لأن ما يجب الاتفاق فيه هو حقائق الصفات، أما ما له حصل الموصوف، فيجوز أن يختلف، فحقيقة القبيح واحدة، لكن الاختلاف فى الوجه الذى يقع عليه الفعل، وهذا توكيد من جانب القاضى أن صفة القبح ثابتة فى الأفعال، لكن الاختلاف فى الوجه الذى تقع عليه، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن القاضى عبدالجبار من القائلين بالقيم الأخلاقية الثابتة، فالكذب يقبح لأنه كذب، والظلم لأنه ظلم، وكفر النعمة لأنه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق، وإرادة القبيح والجهل، والأمر بالقبيح، والعبث، لكونها بهذه الصفات .

وقول القاضى عبدالجبار بالوجوه والاعتبارات، رفض لقول من ذهب – من المعتزلة– إلى القول بأن القبيح يقبح بصفته وعينه، فيقوم بالرد على أبى قاسم البلخى، مبينا أن الفعل الواحد قد يقع مرة

---

(٦٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٩ .

قبيحا، بأن يقع على وجه مسببا لقبحه، ومرة أخرى حسنا، بأن يقع على خلاف هذا الوجه، ولو كان الفعل يقبح بصفته وعينه لاستمر كذلك في كل الأحوال[٦٥].

وإذا كان الفعل يقبح لوقوعه على وجوه واعتبارات تجعله كذلك، فإن القاضي عبدالجبار يرفض أن يقبح الفعل، لمجرد وجوده، أو لجنسه[٦٦]، أو لأحوال فاعله نحو كونه: محدثا، مربوبا، مملوكا، مقهورا، مغلوبا[٦٧].

كما أن القبح لا يقبح لكوننا منهيين عنه، ذلك لأنه لو قبح للنهي الصادر من الله تعالى، فإن الذين لا يعرفون الله تعالى ولا يقرون به – كالملاحدة مثلا – لا يعلمون قبح الظلم، والكذب، والقتل، وغصب المال .... ولكننا نجدهم يعرفون هذه الأحكام، وإن كانوا لا يدركون نهيه تعالى ولا أمره[٦٨]. كما أن النهي لو كان علة في قبح القبيح، لوجب أن الله تعالى لو نهى عن فعل ما في وقت ما، ثم أمر به في وقت آخر، لكان الفعل حسنا قبيحا في وقت واحد!!، وهذا يؤدي إلى

---

(٦٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣١١ .

(٦٦) القاضي عبد الجبار : : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص٧٧ – ص ٨٠.

(٦٧) المصدر نفسه : ص٥٩، ص٨١–ص٨٦، شرح الأصول الخمسة ص ٣١١ –ص٣١٢.

(٦٨) القاضي عبدالجبار : المحيط بالتكليف في العقائد، ص ٢٥٢– ص ٢٥٣. والمغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص ١٠٩– ص١١٠ . وشرح الأصول الخمسة، ص٣١١.

انقلاب معايير الأحكام [٦٩]، على أن هناك من لا يستطيع إدراك الأمر والنهي، وهو مع ذلك كامل العقل – كالأصم والأبكم – ومع ذلك يدرك الحسن والقبيح من الأفعال مع فقده أداة الأمر والنهي[٧٠]، وينتهي القاضي عبدالجبار في بيان فساد أن يكون الأمر والنهي علتين في حسن الأفعال وقبحها، إلى أن ذلك يترتب عليه امتناع تحديد أحكام الحسن والقبح، من : الإباحة، والندب، والواجب، والحظر، والتحريم.. لأن هذه الأحكام لا تعرف بمجرد الأمر والنهي، ويعبر عن هذا الدليل المهم بقوله:" على أن الأمر وانتفاء النهي، لو أوجب حسن الفعل منا، لم يكن الفعل أن يحسن أولى من أن يجب، وأن يكون واجب أولى من أن يكون ندبا، لأنه ليس لهما (أي الأمر والنهي) من التأثير في هذا الباب ما يوجب (أي ما يوجب هذه الأقسام)" [٧١].

على أن النهي إذا لم يكن علة في قبح الفعل، فإنه دال – فقط – على فساد ذلك الفعل، فنهيه تعالى، دال على فساد الظلم، وأمره تعالى دال على حسن العدل، فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين، والدليل يدل على الشيء، على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة، فالنهي الصادر عنه تعالى، يجري مجرى قوله أن هذا الفعل

---

(٦٩) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص ١٠٢، وشرح الأصول الخمسة ص ٣١٢.

(٧٠) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص ٧٧–ص١٠٦.

(٧١) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج٦(١)،ص١٠٩.

قبيح، وأمره تعالى ينبئ عن أن هذا الفعل حسن، كما ينبئ أنه ندب أو واجب.[٧٢]

ولا يغيب عن القاضى عبدالجبار أن يدعم أدلته العقلية فى فساد كون النهى علة فى قبح القبيح، بالأدلة النقلية، فيؤكد أن القرآن الكريم يشهد بصحة ما انتهى إليه، وذلك فى نحو قوله تعالى ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾[٧٣]، فأثبت العدل والإحسان أفعالا حسنة قبل الأمر بها، وكذلك قوله تعالى ﴿**وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[٧٤]، فأثبت سبحانه الفحشاء والمنكر قبائح قبل النهى عنهما، ولا خلاف فى أن الله تعالى ينهى عن القبائح ويأمر بالمحسنات [٧٥].

والقبيح يستحق عليه فاعله الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، وهذا فيما يقول القاضى عبدالجبار معلوم اضطراراً بشرط : العلم بوجوه قبحه، والقدرة على فعله، وإرادته له يقول مبينا ذلك : " قد علم باضطرار أن الكذب الذى لا نفع فيه، ولا دفع ضرر أعظم منه، والضرر الذى لا تقع فيه، ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا هو يستحق، ولا يظن ذلك فيه، متى فعلهما القادر المخلى، يستحق لفعلهما الذم، إذا لم يمنع منه مانع، فعبرنا عما حاله (كذلك) بأنه قبيح، وأفدنا بهذه

(٧٢) المصدر نفسه : ص ١٠٥ .
(٧٣) سورة النحل آية ٩٠.
(٧٤) سورة النحل آية ٩٠.
(٧٥) أنظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص١٠٢– ص ١١٤، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣١١ .

العبارة هذا المعنى فيه[٧٦]، ويقول أيضا :" وجملة ما نحصله فى القبيح، أنه إذا وقع على وجه من حق العالم بوقوعه، كذلك من جهته، المخلى بينه وبينه، أن يستحق الذم، إذا لم يمنع منه مانع، وهذا يستمر فى كل قبيح"[٧٧].

وينقسم القبيح إلى قسمين : الأول : القبح العقلى . والثانى القبح الشرعى .

أما القبح العقلى فهو يقبح لاختصاصه بصفة ترجع إليه [٧٨]، وهو لذلك على ثلاثة أضرب :

الأول : منها ما يقبح **لصفة تخصه**، نحو كونه ظلما، وكذبا، وعبثاً، فالصفة ترجع هنا إلى ذات الفعل .

الثانى : ما يقبح **لكونه مفسدة**، فيقبح الفعل لما فيه من الضرر (يدخل فى ذلك القبائح الشرعية، لأنه كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة، أو تؤدى إلى مفسدة)

والثالث : ما يقبح لأنه ترك لواجب بعينه، أو ناف لوجوده (سواء كان هذا الواجب عقليا أم شرعيا)[٧٩].

(٧٦) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص ٧٧ – ص ١٨ .
(٧٧) المصدر نفسه : ص ١٨ .
(٧٨) المصدر نفسه : ص ٥٣، ص ٥٧ .
(٧٩) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٤ ص ١٥٤

أما القبح الشرعى : فهو يقبح من حيث يؤدى إلى القبيح، أو الانتهاء عن الواجب .

وعلى هذا فإن القبائح التى يكلف المرء ألا يفعلها لا تخرج عن القسمين اللذين أشرنا إليهما(٨٠).

وبعد أن انتهينا من عرض مفهوم القبيح وأقسامه يمكن أن تتحدد لنا ماهية الشر، الذى هو الضرر، الواقع على وجه قبيح . ولست بحاجة إلى التوكيد على أن هذه الوجوه التى يقبح لها القبيح وجوه عقلية - كما ذكرت سابقا - ومن ثم فهى وجوه عامة، تدركها كافة العقول الإنسانية، ومن ثم يكون مفهوم **الضرر الناتج عن الشر مفهوما معقولا، أى يقرره العقل**، ولا يترك لأهواء الإنسان، وفى هذا - كما ذكرت - قولا بالقيم الأخلاقية الثابتة .

فيما تقدم عرض لآراء القاضى عبدالجبار فى تحسين الأفعال وتقبيحها وهو فى آرائه التى أشرنا إليها، يعبر عن رأى متأخرى المعتزلة، بل هو أكثرهم إفاضة وتفصيلا فى القول بالوجوه والاعتبارات، مخالفا بذلك اتجاه متقدمى المعتزلة القائلين بالصفات الذاتية المطلقة .

ما انتهى إليه القاضى عبدالجبار يمكن أن نجد له سوابق مشابهة فى الفكر الفلسفى اليونانى، فقريب من هذا ما سبق أن انتهى

(٨٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١١ ص ٥٣١

إليه أفلاطون من أن من اللذات ما هو حسن نافع، وما هو ردىء ضار، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطى الدواء، وتحمل العلاج، وما هو ردىء ضار، وأن اللذات والآلام الحسنة هى التى تطلب ،و اللذات والآلام الرديئة هى التى تجتنب، وأن النافع ما يجلب الخير، والضار ما يجلب الشر، فليس الأخيار أخيارا باللذة بل بالخير الذى هو النفع الحسن ، وليس الأشرار أشراراً بالألم بل بالشر الذى هو الضرر القبيح .(٨١)

لقد اهتم أفلاطون بالبحث عن حقيقة الخير، حتى يمكن القول بأن فلسفته يمكن أن يطلق عليها "علم الخير"، فالخير عنده أساس الوجود والمعرفة على السواء(٨٢)، ولقد أكد أفلاطون على أن القيمة الخلقية ملازمة للفعل مباطنة فيه، وليست خارجة عنه، أو متمثلة فى نتائجه، وأكد على أن الفعل يحمل مبررات فعله، فقيمته ذاتية فيه، ومعنى هذا أن الإنسان الفاضل لا يقدم على الفعل رغبة فى تحقيق لذة، أو الحصول على منفعة، وإنما يأته لذاته باعتباره غاية فى نفسه(٨٣)، ومن ثم نادى أفلاطون بالخير المطلق والشر المطلق، وسجل لنا ذلك على لسان أستاذه سقراط فى محاورة " أوطيفرون "

(٨١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م، ص ٩٥ .

(٨٢) المصدر نفسه : ص ٥٨ .

(٨٣) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٧، ص ٥٦ .

حيث يقول " هل يكون الفعل صالحا لأنه يُرضى الآلهة أم أن الآلهة يرضون عنه لأنه صالح"(٨٤).

ولقد سبقه فى ذلك سقراط الذى يعد أول من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريتها، هذا المقياس هو الذى تجرى القيم وفقا لحكمه وحده(٨٥).

ولا شك أن آراء القاضى عبدالجبار تمثل تطورا مهما فى آراء المعتزلة فى هذا الصدد، ولقد تمكن من خلال ما انتهى إليه من مواجهة اعتراضات خصوم المعتزلة وبخاصة الأشعرية، التى وجهت سهام النقد إلى المعتزلة القائلين بأن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان مطلقتان فى الأفعال .

والأشعرية فى سبيل ذلك قدمت الكثير من الاعتراضات والانتقادات ويمكن أن نشير إلى أهم هذه الاعتراضات، والتى واجهها القاضى عبدالجبار بالدحض والتفنيد، بل وألزمهم الكثير من الإلزامات التى لا يمكن لهم الإقرار بها، أشير - فى هذا الصدد- إلى بعض الاعتراضات المشهورة وموقف القاضى منها.

من تلك الاعتراضات الاعتراض الذى أورده الشهرستانى والذى أوضح فيه موقف الأشعرية فى اعتراضها على المعتزلة، فلقد ذكر صعوبة القول بأن **الحسن صفة ذاتية فى الفعل الحسن**، لأن

(٨٤) أفلاطون :أوطيفرون " ضمن محاورات أخرى لأفلاطون " ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ ، ص ٣٧ وما بعدها، ص ١٢ من المقدمة بقلم المترجم .

(٨٥) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة الخلقية، ص ٣٠ .

ذلك ليس من مفهومه، ولا يلزم عن تحليله؟. حيث يقول :" إن الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة، عرف التحقق، ولم يخطر بباله كونه حسنا أو قبيحا، فلم يدخل القبيح، إذاً فى صفاتهما الذاتية، التى تحققت بهما حقيقتهما، ولا لزمتهما فى الوهم بالبديهة، كما بينا، ولا لزمها فى الوجود ضرورة، فإن من الأخبار الصادقة ما يلام عليها، كالدلالة على نبى هرب من ظالم، ومن الأخبار التى هى كاذبة ما يثاب عليها، مثل إنكار الدلالة عليه، **فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب، ولا لزمه فى الوهم، ولا لزمه فى الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا وعدما** عندهم، ولا يجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث، فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر، فإن النظرى لابد وأن يرد إلى الضرورى، وإذاً لا بديهى فلا مرد له أصلاً، فلم يبق إلا استرواح عادات الناس فى تسمية ما يضرهم قبيحا، وما ينفعهم حسنا، ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامى، على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم، وزمان وزمان، ومكان ومكان، وإضافة وإضافة، وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة لها فى الذات، فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسنا، وربما يكون قبيحا، لكنا وضعنا الكلام فى حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوبا يثاب عليه قطعا، ولا يتطرق إليه لعدم أصلا، ومثل هذا لا يمتنع إدراكه عقلا، هذه هى طريقة أهل الحق على أحسن ما تقرر وأوضح ما تحرر"(٨٦).

(٨٦) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٧٢ – ص٣٧٣ .

واعتراض الشهرستانى - والذى يعبر عن رأى الأشاعرة - ذات طابع فلسفى، وهو أن القبح أو الحسن لو كانا من الصفات الذاتية فى الأفعال فلا بد أن يكونا من مفهوم ذلك الفعل، ويضرب مثالا على ذلك بالصدق، الذى يمكن أن نحدد مفهومه بأنه إخبار عن أمر ما على ما هو عليه، ولا يدخل فى مفهومه هذا كونه حسنا أو قبيحا، ولا يلزم بالبداهة معرفتهما من خلال هذا المفهوم، فلو أن إنسانا تام الفطرة، لم يتخلق بأخلاق قوم، ولا تعلم من معلم، لا بد أن يتوقف إن قيل له : إن الكذب قبيح، ولكن لا يتوقف إن قيل له : إن الاثنين أكثر من الواحد، هذا فضلا عن أن الأفعال إذا كانت تحسن وتقبح لذاتها بمعنى أنها مطلقة، فكيف يحسن فعل ما تارة، ويقبح أخرى، وذلك كالكذب الذى يحسن إذا كان فيه عصمة لنبى -مثلا-، أو فيه رفع لظلم، وكالقتل -مثلا- الذى يقبح إذا كان ظلما، وإزهاقا للروح، ويحسن إذا كان قصاصا....؟! أو بمعنى آخر كيف يكون الحسن صفة ذاتية مطلقة للفعل الحسن مع أن تغير الظروف والأحوال قد يقضى بأن الفعل قبيح ؟ وكيف تختلف الأحكام طالما أنها كانت ذاتية مع أن ما بالذات لا يزول ولا يتخلف، هذا **ما أثاره الشهرستانى، فضلا عن الجرجانى**[٨٧]، **والآمدى**[٨٨]، **واليافعى**[٨٩]

(٨٧) الجرجانى : شرح المواقف، ص ٥٣٢ .

(٨٨) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، ج١، ص ١١٥ .

(٨٩) اليافعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه والرد على المعتزلة، طبعة كلكتا، ١٩١٠،ص٤٤.

يمكن القول بأن هذا الاعتراض - فى بعض جوانبه - يمكن أن يوجه إلى متقدمى المعتزلة القائلين بالصفات الذاتية، لكن القاضى عبدالجبار الذى يمثل رأى جمهور المعتزلة يقرر - كما سبق- أن ذكرنا أن الفعل يقبح ويحسن تبعا للوجه الذى يقع عليه، كما يقرر أن **الفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه بمعنى أن الحسن ليس جنسا لكل الأفعال الحسنة، ولا القبيح جنسا لكل الأفعال القبيحة**، لأن الفعل لو قبح لجنسه، لقبح كل ضرر وألم، ولكن نفس الضرر الذى يمكن أن يقع ظلما، يصح أن يقع عدلا، إذا وقع على وجه يجعله كذلك [٩٠]. فالقاضى عبدالجبار يذهب إلى أن المقصود بالقول بأن الأفعال تحسن أو تقبح لما يلزم عن ذاتها من صفات **تتعلق بها، وليس لعينها، أو بما هى عليه**، وإلا لحسن كل صدق، وقبح كل كذب، وإنما يصبح الكذب الذى لا نفع فيه، أو يؤدى إلى الضرر، أو لا يدفع ضررا، وليس لأنه مجرد إخبار عن أمر على خلاف ما هو عليه، كما ذهب الشهرستانى فى اعتراضه السابق، فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان من حيث إنهما تتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقا ضروريا، دون أن تكونا جزءا من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره، ومن ثم أمكن أن يقبح الصدق، أو يحسن الكذب، ولولا ذلك لاستحال وجود عين الصدق حين يقبح وعين الكذب حين يحسن، يقول القاضى عبدالجبار موضحا ذلك " فقد علم أن نفس الضرر الذى يقع ظلما، قد كان يصح أن يقع

(٩٠) أنظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٦، (١) ص ٧٧-ص ٨٠

عدلا، بأنه يقارنه نفع يوفى عليه، أو بتقدم ما يستحق به، ولو كان ظلما لعينه، أو قبيحا لذاته، لاستحال وجود عينه وهو حسن، وذلك يبين ما قلناه من أنه لا يجوز أن يقبح لحسنه" [٩١].

وهناك اعتراض آخر مهم، لأنه ذو طابع دينى، وهو أن القول بالصفات الذاتية المطلقة، لا يتوافق مع القول بنسخ الأحكام، وذلك لأن نسخ الأحكام يعنى إمكان تغييرها، وهذا يقتضى أن تكون أحكام الحسن والقبح نسبية .[٩٢]

وإذا أردنا أن نوضح موقف القاضى من هذا الاعتراض، فإننا نراه يفرق فى الأحكام المتعلقة بالتحسين والتقبيح بين نوعين من الأحكام :

أولاً : أحكام عقلية : لا تختلف فيها العقول لأنها أحكام أولية ضرورية، غير مستقاة من التجربة، يرجع حسنها وقبحها إلى أمور تخصها، ولا تتعلق بغيرها، فالقبح العقلى يقبح لأمر يخصه، لا لتعلقه بغيره، نحو كون الظلم ظلما، والكذب كذبا، والحسن العقلى : يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان، والانتفاع الذى لا يؤدى إلى ضرر .

ثانيا : أحكام شرعية : وهى أحكام يجوز فيها الاختلاف والنسخ، ذلك لأنها مبنية على مصالح للعباد، لا مدخل للعقل فيها. وإنما

(٩١) أنظر تفصيلا : المصدر نفسه، ص ٧٧ .
(٩٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٩ .

يدركها العقل كما يدرك المصلحة فيها من خلال الدليل الصادر عنه تعالى، مثل هذه الأحكام لأنها مرتبطة بمصالح العباد فجائز فيها النسخ، بل إن النسخ يكون ضروريا لمراعاة هذه المصالح [٩٣] التى تختلف باختلاف الأزمان والأماكن، وليس مجافيا للعقل أن يعلم الله صلاحية الفعل فى زمن وعدم صلاحيته فى زمن آخر، فيأمر به فى الزمن الأول لصلاحيته ومناسبته لمصالح العباد، وينهى عنه فى الزمن الثانى لزوال المصلحة وعدم تناسبه لها .

وهكذا ينتهى القاضى عبدالجبار -معبرا فى ذلك عن رأى جمهور المعتزلة- إلى الاتفاق مع الفقهاء فى جواز نسخ الأحكام الشرعية، بينما لا يجيز نسخ الأحكام العقلية، لأنها أحكام عامة تواضعت العقول عليها، وفى هذا يقول الإمام أبو زهرة : لقد أجمع العلماء على أن هذه الأحكام (أى العقلية) أحكام لا تقبل النسخ، وإن الاستقراء الكامل للأحكام التى من هذا النوع يتبين أنه لم ينسخ حكم على هذه الشاكلة[٩٤].

وهناك اعتراض ثالث توجه به الأشاعرة، وهو أنهم لم يتصوروا أن تكون الأوامر الإلهية تابعة لقيم أخرى صادرة عنها، فإن هذا سوف يؤدى عندهم إلى الانتقاص من قدسيتها !!

(٩٣) أنظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ ٦ (١) ص ٥٧-ص، ج ١٣، ص ٣٠١ .٥٨.
(٩٤) الشيخ محمد أبو زهرة : أصول الفقه، دار الفكر العربى، القاهرة،١٣٧٧هـ١٩٥٧م، ص١٩١.

حقيقة أن القاضى عبدالجبار لم يجعل الأمر والنهى الإلهيين علة لحسن الحسن وقبح القبيح، وإنما هما كاشفان لما فى الأفعال من حسن أو قبح – كما سبق أن أوضحنا ذلك – ولعل فى الدليل الذى ذكره الشهرستانى عن المعتزلة فى التحسين والتقبيح، ما يكفى للرد على هذا الاعتراض حيث يقول : " قالوا (أى المعتزلة) لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية، ورددناهما إلى الأقوال الشرعية، بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم، ولأنه، إذ لا تعليل للذوات، و لصفات الأفعال، التى هى عليها، حتى يرتبط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها، ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها"[٩٥]

وهذا الدليل الذى أورده الشهرستانى – معبرا فيه عن رأى المعتزلة – دليل يرتبط بصميم التشريع، الذى يعلى من دور الاجتهاد، ودور العقل فى استنباط الأحكام الشرعية .

لقد كانت لآراء القاضى عبد الجبار، ودفاعاته، عن الحسن والقبح نتائج هامة، فى صياغة المذهب صياغة معتدلة من حيث قضت على كثير من أوجه التطرف فيه، كما أنها أيضا ساعدت على تقريب وجهات النظر بين المعتزلة ومخالفيها من الفرق الأخرى،

(٩٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٧٤ – ٣٧٥ .

الأمر الذى أدى ببعض متأخرى الأشعرية الاتفاق مع المعتزلة فى بعض ما ذهبوا إليه فى التحسين والتقبيح [٩٦].

فنجد الغزالى –مثلا– يوافق المعتزلة موافقة صريحة فى قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح فى الأفعال حيث يقول : "أما أتباع العقل الصرف (فى إدراك الحسن والقبح) فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى، الذين أراهم الله الحق حقا، وقواهم على إتباعه، وأراهم الباطل باطلا وقواهم على اجتنابه، فإذا كان الله قد خص به أولياء الله، فلعل فى تمكين غيرهم من الإطلاع على هذه الصفات حكمة تمهد لإحقاق الحق وإعلاء كلمة الله تعالى....."[٩٧].

وهكذا يذهب الغزالى إلى أنه فى إمكان عقول الأولياء أن تدرك الحسن والقبح فى الأفعال، لأنها ليست كباقى عقول المكلفين، من حيث إنها عقول سليمة وفطر قوية .

(٩٦) أنظر على سبيل المثال : الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، مطبعة حجازى، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص٧٧، وإحياء علوم الدين، تحقيق الدكتور بدوى طيانه، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٧هـ، ١٩٦١م، ج٣، ص٣٣، والرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص ١٤٧، والجرجانى فى : شرح المواقف ص ٥٢٩ – ص ٥٣٠، والآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام، ج١، ص١١٣، والطوسى : حاشية المحصل، المطبعة الحسينية، القاهرة، ط١، ص ١٤٧، والمقبلى : العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مكتبة مجاهد، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ ص١٦٥،وغيرهم.

(٩٧) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٧٦ .

وهذا قريب مما ذهب إليه المعتزلة عامة والقاضى عبدالجبار بخاصة فى إدراك الحسن والقبح – كما سوف نوضح ذلك فيما بعد – فسنرى أنهم يقصدون بالعقل، ذلك العقل المحتجب عن الشهوة[٩٨]، فهو وحده الذى يمكنه إدراك الحسن والقبح، وهو أيضا ذلك العقل الذى لا يملكه إلا الأولياء والعلماء كما ذكر الغزالى .

وكذلك الماتريدية لا تخالف المعتزلة إلا خلافاً يسيراً، وعبروا عن آرائهم فى هذا الصدد بألفاظ أكثر ملاءمة عن الألفاظ التى استعملها المعتزلة، ويوضح لنا المقبلى هذا الاتفاق قائلا : " اختلف الناس هل للأفعال فى نفس الأمر حقائق متقررة فى نفسها هى أصل لأن تراعى وتؤثر على نقائضها، وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق، والإنصاف، وإرشاد الضال مثلا، وحقائق فى نفسها أهل لأن يعدل عنها وتستتبع الوضع من شأن المتصف بها من تلك الحيثية كالكذب والظلم مثلا، فقالت المعتزلة وأكثر العقلاء، وجماعة من الحنفية : نعم، والمراد بالحنفية هم المعروفون بالماتريدية نسبة إلى أبى منصور الماتريدى، وكذلك أفراد غيرهم – كالإمام المحقق الشهير – ابن تيمية، حتى عدها عليه السبكى مما خالف فيه الإجماع أو الأكثر..."[٩٩].

فالمتريدية يوافقون المعتزلة على صفات الحسن والقبح الذاتية، وأن الشرع يتبع فى أوامره ونواهيه ما يصف العقل به الأفعال من

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ – ص ٧٧ .
(٩٩) المقبلى : العلم الشامخ، ص ١٦١ .

حسن أو قبح، إلا أن العقل قد لا يهتدى فى كل الأحوال إلى التمييز بين هذين الأمرين فيكون الشرع هاديا له، فيما لم يستطع الاهتداء إليه[١٠٠].

وكذلك ابن تيمية – وهو من أهل السنة – لا ينكر الصفات الذاتية فى الأفعال، كما لا ينكر استطاعة العقل على معرفة حسن الأفعال وقبحها، ولكنه يقدم عليه الشرع، شأنه فى ذلك شأن أهل السنة عامة، ويؤيد هذا ما ذكره ابن تيمية فى نص له حيث يقول : " إن أعدل الأقوال أن الأفعال مشتملة على أوصافها تقتضى حسنها، ووجوبها، وتقتضى قبحها وتحريمها، وأن ذلك قد يعلم بالعقل، لكن الله لا يعذب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة"[١٠١] .

وجدير بالذكر أن فلاسفة الإسلام لهم موقف مشابه لموقف المعتزلة فى التحسين والتقبيح، فقد قرروا أن هناك أمورا حسنة فى ذاتها تستحسنها جميع العقول، وهناك أمور قبيحة فى ذاتها تستقبحها جميع العقول، ولكن هناك أموراً أخرى تقصر عن إدراك حسنها وقبحها عقول العامة، وهذه يجب أن يوضحها الشرع للعامة.

(١٠٠) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى : على الدين الأنصارى : فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت، جـ١، ص ٢٥، ومحمد بن منصور السيد صالح الحنفى : رسالة فى الحسن والقبح العقليين والشرعيين، مخطوط بدار الكتب المصرية، ص ٤، وسعد الدين التفتازانى: شرح التلويح والتوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٤ – ص١٩٠ .
(١٠١) ابن تيمية : النبوات، المطبعة الأميرية، القاهرة ،ص ١٦٣ .

ويحكى لنا الشهرستانى موقف الفلاسفة فيذهب إلى أنهم قرروا أن الوجود مشتمل على خير مطلق، وشر مطلق، وخير وشر ممتزجين، والخير المطلق مطلوب العقل لذاته، والشر المطلق مرفوض العقل لذاته، أما الممتزج فمطلوب للعقل من وجه ومرفوض من وجه آخر، فالعقلاء لا يختلفون فى إدراك الأخلاق الحميدة من أمثال العفة، والشجاعة، والنجدة، .... من حسن ذاتى، وأن أضدادها توصف بالقبح، وذلك بدون الاستعانة بشريعة، فالشريعة عندهم تأتى مؤيدة لما وصلت إليه الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها .

غير أن عقول العامة قد تقصر أحياناً عن الوصول إلى الحسن والقبح فى الأفعال، لذا يجب أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يهديهم إلى مصالح معاشهم، ومعادهم، تفصيلا، وهذا الشرع يبلغ لهم عن طريق نبى متميز عن سائر البشر، برجاحة عقله، ليدعو الناس إلى ما حسنته الشريعة، وينهاهم عما قبحته الشريعة[١٠٢].

وعلى هذا الأساس يرفض ابن رشد رأى الأشاعرة، الذى يعتبره مضادا للعقل والشرع.

أما كونه مضادا للعقل، فإن ذلك ما تشهد عليه البراهين العقلية، والتى تدل على أننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وأن الحسن والقبح فيها لذاتها، فليس الحسن والقبح أمرين اعتباريين كما ظن الأشاعرة، بل هما ذاتيان، هذا من

(١٠٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٧٥، والملل والنحل، جـ١، ص٩٠ .

جهة، ومن جهة أخرى، إذا كان المحسن والمقبح هو الشرع، لأدى ذلك إلى إمكان قلب معايير الأحكام العقلية والخلقية، إذا حلا للشارع ذلك !! تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وأما كونه مضاداً للشرع فذلك أن يتناقض وكثيرا من الآيات التى تصف الظلم بالقبح والشر، والتى تنفيه عنه تعالى، كما فى قوله تعالى : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾[١٠٣]، وقوله تعالى : ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[١٠٤]. لذا نجد ابن رشد يميل إلى رأى المعتزلة[١٠٥].

ما تقدم بيان لماهية الحسن والقبيح اللذين هما ركنان أساسيان فى بيان ماهية الخير والشر، اللذين يتعلقان بأفعال الإنسان، بينما أفعال الله تعالى كلها خير - كما سوف نوضح فيما بعد - ذلك لأن القاضى عبدالجبار، يقرر أن الخير إذا كان هو النفع الحسن، فكل أفعاله تعالى فى دار التكليف كلها خير، وإذا كان الشر هو الضرر القبيح، يتعالى الله عن فعله، لأنه لو فعله لكان من الأشرار، ولكان شريرا، إذا أكثر منه، وهذا كفر من قائله، وكذلك الفساد لو كان من فعله تعالى ليس بشر وفساد، بل هو حكمة، لما يؤدى إليه من النفع العظيم[١٠٦].

(١٠٣) سورة فصلت آية ٤٦ .
(١٠٤) سورة فصلت آية ٤٦ .
(١٠٥) الدكتور محمود قاسم : مقدمة تحقيقه لكتاب مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة، لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩، ص ١٠٣ .
(١٠٦) القاضى عبدا لجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١ ـ ص ٢١١- ص٢١٢ .

ولكن إذا كان القاضى عبدالجبار قد حدد ماهية الخير والشر على هذا النحو فهل فى إمكان العقل إدراك هذه الماهية؟

رابعاً : إدراك ماهية الخير والشر

يقول القاضى عبدالجبار فى إدراك الحسن والقبح اللذين هما ركنان أساسيان فى ماهية الخير والشر فى كتابه " المحيط بالتكليف " ما نصه : "اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرهما، هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضروريا أو مكتسبا، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال، لابد أن تكون معلومة عن طريق الجملة ضرورة .... **إن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضرورى وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل، لصار غير معلوم أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء، ليتوجه عليه التكليف، وإذا ادعينا العلم الضرورى، بقبح هذه القبائح، فهو فى الأفعال التى تتعلق بنا فإن فيما عدا ذلك لا يمكن دعوى الضرورة** ..... فإذا تقررت هذه الأصول، وعرفنا العلة، التى لأجلها قبح الظلم والكذب، **قسنا عليه كل قبيح لثبوت العلة فيه،** وغير جائز أن تعرف قبح شئ من الأشياء إلا مع العلم بالوجه الذى أثر فى قبحه، **وليس الغرض بذلك أن نعرف أنه الوجه فى قبحه، فإن هذا يعرف بنظر آخر،** ولكن المراد أن نعلم ما يجعله وجها فى قبحه، ولأجل ذلك لو اعتقد فى

الظلم أنه بصفة العدل والنصفة، لما عرف قبحه، ومتى اعتقده ظلما عرف قبحه، ثم يحتاج إلى تأمل آخر، فيعرف أن وجه القبح فيه كونه ظلما، فيحمل عليه ما عداه، وكل هذه القبائح تنقسم ففيها ما يكفى فى معرفة قبحه أن يعلم الوجه الذى منه قبح، فيبعد حصول العلم بالوجه إلا مع العلم بالقبح، وهذا نحو الظلم والجهل والعبث والمفسدة وغير ذلك، فإنا لا نعلم فى شئ من هذه الأفعال الوجوه التى ذكرناها، إلا وقد علمنا معها القبح .

والضرب الثانى : أن نعلم وجه القبح، ولكنا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد، وهذا كالكذب، لأنه إذا حصل فيه نفع ودفع وضرر، فقد عرفناه كذبا، ولكنا لا نعرفه قبيحا، ووجه قبحه هو كونه كذبا، فنحتاج إلى ضرب من النظر بأن نقول : ليس الذى لأجله قبح الكذب الخالى من منفعة ودفع مضرة، إلا كونه كذبا، فأما تعريه من نفع ودفع ضرر فقد يوجد فى الصدق كما قد يوجد فى الكذب، والفرق بينهما معلوم فى القبح والحسن، فإذن إنما يقبح لكونه كذبا، فيجب فى كل كذب أن يقبح" (١٠٧).

آثرت أن أذكر النص بكامله لأهميته فى بيان رأى القاضى فى إدراك الحسن والقبح، فهو يرى أن معرفة الحسن والقبح شأنها شأن أية معرفة أخرى، تشمل أمرين : العلم بالمجمل، والعلم بالتفصيل، والأول : يدرك بضرورة العقل، والثانى : يدرك بنظر العقل

(١٠٧) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف فى العقائد، ص ٢٣٤-ص٢٣٥ .

واستدلالاته، أى الأول بالضرورة العقلية[١٠٨]، والثانى بالنظر العقلى[١٠٩] .

---

(١٠٨) يوضح القاضى عبدالجبار معنى الضرورة والعلم الضرورى، فيذكر أن معنى الضرورة لغة هو الإلجاء أو الاضطرار، وفى الإصلاح تطلق على ما يجعل فينا لا من قبلنا، كأن يخلقه الله فينا، ولكن بشرط أن يكون ذلك مقدوراً لنا، بحيث يقع التمييز بين ما يمكن للإنسان فعله كالحركة الاضطرارية ـ إذ يجوز أن يفعلها الإنسان اضطراراً أو اكتساباً، وبين ما لايمكن للإنسان أن يفعله، قائلا : إن الضرورة فى أصل اللغة هى الإلجاء، قال الله تعالى "إلا ما اضطررتم إليه" (الأنعام آية ١١٩)، أى ما ألجئتم إليه وفى العرف إنما تستعمل فيما يحصل فينا، لا من قبلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلا تحت مقدورنا، لذلك يقال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل لون ضرورى لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا هذا إذا كان مطلقا، أما إذا قيدت الضرورة بالعلم، فقيل : علم ضرورى، وهذا يعنى أنه "العلم الذى يحصل فينا، لا من قبلنا، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه (القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٤٨).

وعلى هذا فالعلم الضرورى ليس من قبل الإنسان أو فعله، بل هو من فعل الله الذى يخلقه فى الإنسان، وهذا العلم صادقا مطلقاً، وليس هناك شك أو شبهة فى كون هذا العلم يدل على حقيقة المعلوم، وهذا العلم نظراً لصدقه المطلق، فإن الإنسان لا يستطيع التحول عنه أو الانفكاك منه .

(١٠٩) كما يوضح القاضى عبدالجبار النظر العقلى بأنه يقصد به التفكير والتدبير، والرؤية والتأمل، والاستدلال، ويبدو أن هذه المعانى للنظر مأخوذة من مثل قوله تعالى : "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية آية ١٧) بمعنى ألا يتفكرون فى خلقها، فالمقصود بالنظر العقلى هنا، التفكير الذى نستطيع به تحصيل المعرفة، وهو تفكير استدلالى يشمل تأمل الدليل، والتمثيل بينه وبين غيره كقياس واقعة على واقعة أخرى لوجود الشبه بينهما، فيقول القاضى عبدالجبار فى ذلك : "هو (أى النظر) تأمل حال الشىء،

والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة بغيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر فى أمور الدين والدنيا" (القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٢، ص٨) وهذا قريب من قياس التمثيل المعروف فى المنطق والذى يعرفه الجرجانى بقوله : هو "إثبات حكم واحد فى جزئ آخر، لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياساً ..." (انظر : الجرجانى : التعريفات، وشرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر ١٢١٦هـ، ص ٦٩) .

ولا تختلف هذه التعريفات التى قدمها القاضى عبدالجبار للنظر عن تعريفات الأشاعرة كثيراً، حيث ذهب الأشعرى -مثلا- أن النظر هو الفكر الاستدلالى، كما يعرفه الباقلانى بأنه هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن (انظر : الجرجانى : شرح المواقف، ص ٤٣)، كما يعرفه كل من الجوينى والآمدى بأنه "هو الفكر لاتحاد مدلولاتها (أى الفكر والنظر)" (انظر : الجرجانى : شرح المواقف، ص٤٣)، ونرى التهانوى يذهب إلى أن النظر والفكر، هما فعل واحد، صادر عن النفس، لاكتساب العلم، عن طريق استخلاص المجهولات من المعلومات، وذهب إلى أن اجماع المتقدمين والمتأخرين منعقد على ذلك (انظر : التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، مادة النظر).

ويرى القاضى عبدالجبار أن النظر فعل يتولد منه العلم الذى يؤدى إلى اليقين والتثبت، فتسكن عنده النفس، ويطمئن له القلب، فالإنسان بعد النظر وحصول المعرفة لايكون علمه كما هو قبل النظر، فيقول القاضى عبدالجبار : "إن النظر متى ولد لم يولد إلا العلم" وهذا النظر لكى يولد العلم لابد وأن يكون صحيحا، بمعنى أن يصدر من إنسان عاقل يكون عقله مدركا للعلوم الضرورية البديهية، وهى علوم خلقها الله فى الإنسان ابتداء، وذلك حتى يتيسر وقوع النظر منه، وهى فى الوقت نفسه تكون عاصمة للعقل من الزلل، فيما يصدره من أحكام، ولولا هذه الأحكام الأولى الضرورية التى نعتمد عليها لما استطعنا أن نحكم على أفعالنا، إذ لابد أن تنتهى هذه الأحكام إلى أصول ضرورية، وإلا تسلسلت إلى ما لا نهاية . (انظر : القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ١٢، ص ٢٠٩) .

وعلى هذا فنحن ندرك ضرورة قبح الظلم، وحسن العدل، بينما ندرك بالتأمل والاستدلال حسن فعل ما، وقبح آخر، قياسا على هذه المعرفة الضرورية. حيث يقول القاضى : " ولا قبيل من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه اضطرارا ليصح أن يجعل أصلاً فيما يعلم باكتساب"[110]، ذلك لأن أصول المحسنات والمقبحات من العلوم الضرورية، أى تلك العلوم التى لا يمكن دفعها عن النفس بشبهة أو شك، وهذه العلوم الضرورية - والتى تشتمل على معرفة أصول المحسنات والمقبحات، علوم خلقها الله فينا ابتداء، تكون أصولا أولى نعتمد عليها فى الحكم على أفعالنا، حيث يكشف العقل بالنظر فى هذه الأصول الأولى عن وجه الحسن أو القبح فى أفعالنا، وهكذا يتم إدراك صفة الحسن أو القبح فى فعل ما على مرحلتين: الأولى: معرفة الوجوه العقلية التى تجعل الفعل حسنا أو قبيحا، وهذا يدرك

ما انتهى إليه القاضى عبدالجبار - معبرا عن رأى جمهور المعتزلة - قريب الشبه بما انتهى إليه أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفة والذين يقررون أن "العقل قوة فطرية فى الناس جميعا، وعلى اعتقاد فى صحة الاستدلالات التى تقوم على قوانين العقل، والإنسان عندهم لا يتلقى من الخارج علما يقينيا" وإنما يأتيه العلم اليقينى من المعرفة الأولية أو البديهية القبلية، تلك الحقائق التى تكون واضحة بذاتها، ومن ثم تكون صادقة بالضرورة، وعلى هذا فإن "مبادئ المعرفة لا تجىء اكتسابا، فلا تنشأ عن تجربة، ولا تكون من وضع العقل فى تعميماته، بل هى موجودة فى العقل سابقة عليه ومستقلة عن كل تجربة (انظر الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٣٣٩).

(١١٠) القاضى عبدا لجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١) ص (٦٤).

بالضرورة العقلية والثانية : انطباق هذه الوجوه على الفعل المراد الحكم عليه بالحسن أو القبح وهى تحتاج **تأمل ونظر واستدلال.**

ما انتهى إليه القاضى عبدالجبار فى إدراك الحسن والقبح **يرتبط ارتباطا وثيقا بتعريفه للعقل،** حيث يذهب القاضى إلى أن العقل "هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت فى المكلف، صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف "[111]، فالعقل - إذن - ثمرة لاجتماع علوم ضرورية تكون أصلا يستند إليه النظر والاستدلال الذى به نكتسب العلوم، ومن جملة هذه **العلوم الضرورية**[112] العلم بأصول المحسنات والمقبحات[113]. والقاضى بهذا التعريف للعقل يتفق مع ما سبق أن انتهى إليه معظم شيوخ الاعتزال فى إدراك الحسن والقبح[114] وبخاصة أبو الهذيل العلاف، وأبو على الجبائى.

---

(١١١) القاضى عبدا لجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١١، ص٣٧٥.

(١١٢) هذه العلوم المخصوصة " لا تسمى عقلا إلا إذا اجتمعت، فإذا اجتمعت سمى المرء عاقلا، على أن القاضى عبدا لجبار لم يحص لنا عدد هذه العلوم، وإنما أشار إليها إجمالا عند كلامه عن العلوم الضرورية، وأنها تنقسم إلى (أ) ما يحصل فينا ابتداء، كالعلم : بأحوال أنفسنا، وكوننا مريدين، وكارهين (ب) وما يحصل فينا عن طريق : كالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه (ج) مايجرى مجرى الطريق : كالعلم بالحال مع الذات، فإن العلم بالذات كالعلم بالحال .... (أنظر تفصيلا شرح الأصول: ص٥٠ - ص ٥١ والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٣، ص ٦٣ - ص ٦٤)

(١١٣) القاضى عبدا لجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١١، ص ٣٧٩ - ص ٣٨٠، ج ١٣، ص ٦٣- ص ٦٤ .

(١١٤) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢، مادة "عقل"

فيذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأن العقل "نور طبيعى" يرى الحقائق الأولى، البسيطة، الواضحة، كأصول المحسنات والمقبحات -مثلا- رؤية مباشرة، بلا استدلال، أى "بحدس عقلى مباشر" وتتكون معرفتنا بالحسن والقبح ... وسائر المعارف من هذه الحدوس، بفضل الاستنباط العقلى فكأن العقل عنده هو القوة التى ترى الأشياء الواضحة البسيطة، رؤية مباشرة، ولهذا فهو يعرف العقل بأنه "القوة التى يفرق بها الإنسان بين نفسه وسائر الأشياء، وأيضا هو القدرة على اكتساب العلم" . وقد عرفنا ذلك عنه مما يقوله الأشعرى : "ووصفوا (أى المعتزلة) العقل فقالوا منه علم الاضطرار الذى يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء، والأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة على اكتساب العلم..." وهذا قول أبى الهذيل العلاف"[١١٥].

فكأن العقل عند أبى الهذيل العلاف يمكن الإنسان، بالإدراك المباشر من معرفة نفسه، وسائر الأشياء، والعلاقات بينها، وغير ذلك، من الحقائق الأولى كمعرفة أصول المحسنات والمقبحات، ويدلنا على هذا ما ذكره الشهرستانى أيضاً عنه قائلاً : "أنه يجب عليه (أى فى المفكر قبل ورود السمع) أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر، وإن قصر فى تلك المعرفة، استوجب العقوبة، ويعلم حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب الإقدام على الحسن : كالصدق، والعدل، والإعراض عن القبيح: كالكذب والجور[١١٦].

---

(١١٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٥٥ .

(١١٦) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٥٢، والأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢، ص ١٥٥، وقارن أيضا ما ذكره البغدادى فى الفرق بين الفرق ص ١٢٩.

وهذا الذى تقدم يدلنا على أن أبا الهذيل العلاف، كان يذهب إلى أن معرفة الله وأصول المحسنات والمقبحات، من المعارف الضرورية، التى يدركها العقل لأول وهلة من غير تأمل، وقبل أن يرد أى تبليغ، أما فيما عدا ذلك من معارف فإنه يأتى بالنظر والاستدلال[١١٧].

ويذكرنا منهج العلاف فى حصول المعرفة بمنهج الفيلسوف الفرنسى ديكارت، فكما يرى العلاف أن المعرفة الضرورية، كتميز نفس الإنسان عن غيره، تتم بحدس عقلى مباشر، يرى ديكارت كذلك أن معرفة النفس تتم بواسطة هذا الحدس، وكذلك فإن دور الاستنباط فى المنهج الديكارتى هو نفس الدور الذى يلعبه النظر عند العلاف فى اكتساب المعرفة ولابد عند كليهما من الارتباط فى المعرفة بين الحدس والاستنباط[١١٨] .

---

(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص١٢٩.

(١١٨) الحدس كما صوره ديكارت عبارة عن رؤية عقلية، مباشرة، يدرك بها العقل بعض الحقائق، التى توقن بها النفس، يقينا لا سبيل إلى دفعه، فهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز، أن زال معها كل شك، فهى غير متعلقة بالحواس ولا الخيال . ويعبر ديكارت عن هذا بقوله "أقصد بالحدس"، لا شهادة الحواس وهى متغيرة، ولا الحكم الخداع، حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة المتينة فى ذهن، خالص، منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده (ديكارت: قواعد لهداية العقل، قاعدة ٣) كما يقصد ديكارت بالاستنباط : القوة التى تفهم بها حقيقة من الحقائق، نتيجة أخرى، وهو فعل ذهنى، بواسطته نستخلص من شىء لنا فيه معرفة يقينية نتائج تلزم عنها (ديكارت : قواعد لهداية العقل، قاعدة ١٣). كما يمكن الرجوع لمزيد من التفصيل عن ذلك المنهج الديكارتى فى المعرفة إلى ما كتبه الدكتور عثمان أمين عن ديكارت فى كتابه : ديكارت، نشر الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٦٩م، ص ٨٧ وما بعدها.

بهذا يمكننا أن نعتبر أبا الهذيل العلاف من العقليين الذين ينظرون إلى المعرفة على أنها تستند على مبادئ فطرية، تدرك بالحدس المباشر، كإدراك الإنسان لنفسه، وسائر الأشياء، ومعرفة الله، والتمييز بين الحسن والقبيح، وما بعد ذلك من معارف يأتي بالنظر والاستدلال .

ويتفق القاضي عبدالجبار مع الجبائى فى مسألة إدراك الحسن والقبح، فالجبائى يعرف العقل أنه "العلم"، (ولعل المقصود بالعلم هنا العملية التى يكتسب بها الإنسان المعلومات، وليس المعلومات نفسها) والعلوم عند الجبائى نوعان : نوع يدرك بمجرد النظر (باضطرار)، والنوع الآخر يدرك بالاستدلال، على أن العلوم الأولى (الاضطرارية أو الضرورية) تكون أصلا لتلك العلوم التى تدرك بالاستدلال، ولقد عد الجبائى العلم بأصول المحسنات والمقبحات من العلوم الضرورية، أما تفصيل هذه الأصول فتعلم بالاستدلال، وهذا ما نقله لنا الأشعرى عن الجبائى ومن تابعه فى قوله بأن "العقل عندهم، هو العلم، وإنما سمى عقلا، لأن يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمى عقاله عقالا، لأنه يمتنع به، وزعم صاحب هذا القول (أى الجبائى) أن هذه العلوم كثيرة، منها ما هو باضطرار وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه، بامتحان الأشياء، واختبارها، والنظر فيها .... فإذا تكاملت هذه العلوم فى الإنسان كان بالغا"(119) ويذكر اليافعى أيضا أن الجبائى يعرف العقل بأنه "هو العلم الصارف عن القبح الداعى إلى الحسن"(120) .

(١١٩) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٥٥.
(١٢٠) اليافعى : مرهم العلل المعضلة، ص ٣٢٧.

ومن هذا يتبين لنا أن الجبائى ينظر إلى العقل على أنه العلوم الضرورية، والتى تكون للإنسان كالعقال المانع من التردى فى الجهل والرذيلة، فهو المرشد للإنسان فيما يجب أن يفعله، وقوة رادعة له فيما لا يتفق مع ما يجب عليه . وإن شئت قلت : إن الجبائى ينظر إلى العقل على أنه الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها، وهو لهذا يقابل بين العقل والجنون، من حيث إن الجنون اندفاع خال من التردى والتدبر، والعقل بهذا المعنى يرشد الإنسان فى تمييزه الحسن من القبيح، فيدفع الإنسان إلى الخير، وينهاه عن الشر(121).

(١٢١) نلاحظ أن معظم متكلمى الأشاعرة يوافقون المعتزلة من أصحاب هذا الاتجاه والذى عبر عنه القاضى عبدالجبار بشكل مفصل فى تعريف العقل، وبخاصة الجبائى، فنرى الأشعرى يعرفه بقوله "هو العلم ببعض الضروريات" (انظر شرح المواقف للجرجانى ص ٣٨٥، ويفسر نصير الدين الطوسى هذا القول بأن العقل عند الأشعرى، علوم خاصة، ويربط بين هذا القول وقول المعتزلة فيقول "قال أبو الحسن الأشعرى : العقل علوم خاصة، وزادت المعتزلة العلوم التى يشتمل عليها العقل، العلم بحسن الحسن وقبح القبيح، لأنهم يعدونه من البديهيات . انظر : نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء، والحكماء، والمتكلمين للرازى، طبعة مصر، المطبعة الحسينية المصرية، ص ٧٢ .
كما ذهب إلى ذلك أيضا أبو بكر الباقلانى، وإمام الحرمين، انظر : اليافعى : مرهم العلل المعضلة ص ٣٢٦، وكذلك الرازى، انظر : الرازى : المحصل، ص٧٢ . وينبغى لنا أن نلاحظ أن ما ذكره الجبائى فى تعريفه للعقل قد حكاه التهانوى على أنه تعريف للمعتزلة عامة، وربما كان هذا لاتفاق معظم المعتزلة مع الجبائى فى هذا التعريف فيقول التهانوى : "والمعتزلة القائلون بالحسن والقبح للعقل فسروه (أى العقل) بما يعرف به حسن المحسنات وقبح المستقبحات، ولا يبعد أن يقرب منه ما قبل : هو قوة مميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة، (انظر التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، مجلد ٢ قسم ١، مادة عقل، ص١٣٠٤).

وقد تابع جمهور متأخرى المعتزلة القاضى عبدالجبار فيما انتهى إليه من كيفية إدراك الحسن والقبح، فالنيسابورى – من تلاميذه – يقول فى إدراك الحسن والقبح : بأنه إذا علم " بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحا، ثم إذا جاء إلى ضرر بعينه، وشك فى أنه ظلم أو ليس بظلم، فإنه إذا عرف كونه ظلما عرف قبحه بعلم ثالث مستند إلى علمين متقدمين : أحدهما : علم جملة بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحا، والثانى : علم تفصيل بأن هذا الضرر ظلم"[١٢٢].

وهذا أيضا عين ما انتهى إليه أبو الحسين البصرى والملاحمى فيما يقول المقبلى حيث يروى عنهما " إن الناظر يستفصل بنظره ما أجمل عند العقل، فعند العقل ثبوت حكم الكبرى عموما (وهى أصول المحسنات والمقبحات)، فينظر فى نسبة الوسط فيجده فردا من أفرادها (حسن أو قبح فعل بعينه) فيلزمه ثبوت حكم الكبرى للصغرى، وهى النتيجة، فنقول مثلا : هذا الضرر العارى عن نفع، ودفع ضرر، واستحقاق ظلم، وعند عقله (أى معلوم للناظر ضرورة) أن كل ظلم قبيح، فظهر له النتيجة، وهى اتصاف هذا الضرر العارى عن نفع ودفع ضرر"[١٢٣].

وإذا كان القاضى عبدالجبار قد عبر بهذا عن رأى جمهور المعتزلة فى إدراك الحسن والقبح، فإنه ينبغى الإشارة إلى أن هناك

---

(١٢٢) النيسابورى : ديوان الأصول فى التوحيد، ص ٢٤٤.
(١٢٣) المقبلى : العلم الشامخ، ص ١٧٢ – ص١٧٣ .

فريقاً قليلا من المعتزلة، تطرفوا فى الاعتداد بالعقل فى إدراك الحسن والقبح، فاعتبروا المعرفة كلها –ومن بينها الحسن والقبح– ضرورية، ولا شيء يقع منها اكتسابا أو اختياريا، ومن هؤلاء ثمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، وجعفر بن مبشر (ت٢٣٦هـ) وجعفر بن حرب (ت ٢٣٤هـ) .

فيحكى الشهرستانى عن ثمامة بن أشرس أنه ذهب "فى تحسين العقل وتقبيحه، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع، مثل قول أصحابه، غير أنه زاد عليهم ... وقال إن المعارف كلها ضرورية، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله (تعالى)، فليس مأمورا بها، وإنما خلق للسخرة كسائر الحيوان[١٢٤] .

أما الجاحظ فكان أكثر من ثمامة بن أشرس تطرفا، فذهب إلى أن المعارف كلها ومن بينها الحسن والقبح، ليست من فعل الإنسان، لأنها تقع بالضرورة، عند إرادة النظر، وليس للإنسان فى تحصيل المعرفة إلا توجيه إرادته إلى الشيء المراد إدراكه، وما يتم بعد ذلك من إدراك إنما يكون بالضرورة والاضطرار[١٢٥]، وهذا ما ذكره الشهرستانى عن الجاحظ حيث يقول : إن الجاحظ ذهب إلى أن المعارف كلها طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب، سوى الإرادة، وتحصل أفعاله طباعاً"[١٢٦] .

---

(١٢٤) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٧١، والبغدادى : الفرق بين الفرق، ص١٧٣.
(١٢٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ١٢ ،ص٣١٦ وما بعدها .
(١٢٦) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٧٧ .

ولقد تابع الجاحظ فيما ذهب إليه كلا من جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب(١٢٧)، ولتطرف أصحاب هذا الاتجاه ومغالاتهم فى تحصيل المعرفة عامة، وإدراك الحسن والقبح خاصة، هاجمهم القاضى عبدالجبار، لأنه أدرك أن هذا القول سيؤدى إلى تضييق دائرة النظر العقلى، فيصبح لا جدوى منه، مؤكدا على أن العلم والنظر فعلان مقدوران للإنسان كسائر الأفعال الأخرى، ولذلك يجب أن يكونا اختياريين، ومن فعل الإنسان، لأنهما لو كانا ضروريين، لما حدث اختلاف بين العقلاء فيهما، ولأصبح الإنسان ملجأ إلى اعتقاد جميع المعارف ومن بينها الحسن والقبح - فى صورة واحدة، غير متغيرة، وهذا ما لا يؤيده الواقع، فاختلاف العقلاء فى تحصيل المعارف واضح لا يحتاج إلى دليل(١٢٨).

ومن أشهر ما استدل به القاضى عبدالجبار على إدراك العقل للحسن والقبح فى الأفعال ومن ثم الخير والشر، اتفاق العقلاء على أصول المحسنات والمقبحات، حتى إننا نجد منكرى الشرائع، وجاحدى النبوات لا يختلفون فى إدراكها عن سواهم من العقلاء، ومرجع هذا إلى أن هذه الأصول مدركة ببداهة العقل، والعقل واحد فى الناس جميعا فيما يذهب المعتزلة(١٢٩).

---

(١٢٧) المصدر نفسه : جـ١، ص ٦٨ .

(١٢٨) انظر تفصيلا : القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ١٢، ص ٣٠٦ - ص ٣١٦، والفصل الحادى والعشرين بعنوان "فى الطبائع على أبى عثمان رحمه الله" ص ٣١٦ - ص٣٢٣ .

(١٢٩) النسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر، ١٩١١، ص٥

غير أن هذا الدليل الذى استند إليه القاضى عبد الجبار قد قوبل بنقد شديد من قبل الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أن الأمر لو كان كذلك، فكيف يستحسن الخوارج قتل مخالفيهم؟!، ولكن القاضى عبد الجبار استطاع أن يدحض ذلك الاعتراض قائلا:" ولو علموا (أى الخوارج) من حاله (أى من حال الفعل) أنه ظلم لعلموه قبيحا، وإنما صح ذلك فيه (أى فى العقل)، من حيث كان العلم بقبحه علما يقبح ما له صفة الظلم، والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالا، فمتى دخلت الشبهة فى الصفة لم يحصل العلم بقبحه، وكذلك القول فى العلم بسائر المقبحات، ولذلك فارق حاله حال ما يعلم مفصلا، لأن ذلك إنما لا تلبس الحال فيه، لتعلق العلم به على التفصيل، ولا يصح أن يجهله لأنه يؤدى إلى أن يعلم من الوجه الذى جهل عليه، وليس كذلك حال ما قدمنا، لأن الجهل بالصفة لا يخرج العلم الضرورى من أن يكون حاصلا على جهة الجملة "(١٣٠)، وهكذا يكون هذا الاعتراض غير قادح فى كون أصول المحسنات والمقبحات، أو أصول الخير والشر، مدركة بالبداهة العقلية ، فالقول بأن الظلم قبيح لا يختلف فيه إنسان عاقل، إلا أن الاختلاف يكون فى الأفعال التى تقع على صورة الظلم، هل هى متصفة بالظلم فتكون قبيحة، أو غير متصفة فتكون حسنة، وهذا يحتاج إلى نظر وتأمل، وهذا ما نجده فى قتل الخوارج لمخالفيهم، فهذه أفعال تقع على صورة الظلم، لكن فاعليها لم ينظروا فيها نظرا عقليا، بحيث إنهم أقدموا عليها بدافع من اعتقادهم الفاسد بصحة هذه

---

(١٣٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص٢٠

الأفعال وحسنها فحجبهم اعتقادهم هذا عن التأمل والنظر، فلم يدركوا الوجه الذى تقبح له هذه الأفعال، فاستحسنوا فعلها، ولكن هذا لا يمنع أن يكون العلم بأن الظلم قبيح ضروريا، ويتم ببداهة العقل.

على أن الاعتراض الذى قدمه الغزالى فى رده على المعتزلة فى العلم الضرورى يعد من أقوى الاعتراضات التى قدمها الأشاعرة، فيرى الغزالى أن كثيرا من القضايا التى نعدها أصولا للمحسنات والمقبحات والتى يعتقد المعتزلة أن العقل يدرك حسنها أو قبحها بالضرورة ليست إلا من قضايا المشهورات، وليست من القضايا الضرورية وهذا مثلا كالحكم بحسن مراعاة العدل فى الأحكام والقضايا، وملازمة الصدق فى الكلام، أو الحكم بقبح قتل الحيوان ،والظلم والطغيان،... ليست كل هذه... فى نظر الغزالى أحكاما ضرورية، بمعنى أن الإنسان لو خلى وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، ولم يتأثر بمؤثر من الخارج، كالعرف، أو العادة، أو الشرع وتهذيباته، لم يحكم بأن مراعاة العدل فى الأحكام حسنة، وكذا الصدق... ولا بأن الظلم والطغيان قبيحان، ولن يكون هناك ثمة إجماع من العقلاء على ذلك، ويحسن بنا أن نورد نص كلام الغزالى لأهميته فى الرد على المعتزلة فيقول الغزالى: "قارن الأحكام السابقة (يقصد مراعاة العدل فى الأحكام والقضايا، وملازمة الصدق فى الكلام، والقول بأن الظلم والطغيان قبيحان) بقولنا السلب والإيجاب لا يصدقان فى حالة واحدة، والاثنان أكثر من الواحد، فإنك واجد نفسك قادرا على الشك فى صدق قولنا : مراعاة العدل فى الأحكام حسنة، وقولنا الظلم قبيح، وغير قادر على الشك فى قولنا السلب والإيجاب لا

يصدقان فى حالة واحدة، والاثنان أكثر من الواحد[١٣١] وينتهى الغزالى من هذه المقارنة بأن طائفة من الأحكام عقلية ضرورية، لأن العقل لا يجد سبيلا إلى الشك فيها، وذلك كالقضايا المنطقية، وطائفة أخرى عقلية ولكنها ضرورية، لأن العقل قد يجد سبيلا إلى الشك فيها، وذلك كأحكام التحسين والتقبيح .....

ويرجع الأشاعرة عامة الإجماع على معرفة أصول المحسنات والمقبحات إلى مصادر خمسة، عرفها الغزالى فى كتابه "معيار العلم" وهى خارجة كلها عن نطاق الضرورة، وهذه المصادر الخمسة كما يلى .[١٣٢] .

أولا : أن الإنسان بحكم طبيعته الإنسانية، يستقبح بعض الأفعال التى يراها مؤلمة فيحكم بقبحها مطلقا، ويوافقه الآخرون بحكم رقة طباعهم، على حين أن الشرع يرى فى بعض هذه الأفعال حسنا مثل ذبح الحيوان تقربا إلى الله، وهذا يغاير حكم الإنسان، ومن هنا فإن الغزالى يستدل بذلك على أن ذبح الحيوان ليس قبيحا بذاته مطلقا، وأن هذا الحكم لا يعلم ضرورة .

ثانيا : ما جبل عليه الإنسان من الأنفة والحمية التى تجعله يحكم بقبح كثير من الأفعال التى تخدش كبرياءه ويحكم عليها بالقبح مطلقا وأن ذلك يدرك ضرورة .

(١٣١) الغزالى : منطق تهافت الفلاسفة المسمى " بمعيار العلم "، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١، ص١٩٥ .

(١٣٢) نفس المصدر، ص ١٩٤، ص ١٩٥، وذهب إلى ذلك أيضا الشهرستانى فى كتابه نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٣٧٣ .

ثالثا : ميل الإنسان إلى العيش فى سلام، ومن هنا يأتى استحسانه لكثير من الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذا الميل، فيستقبح كثيراً من الأفعال التى تؤدى به إلى التصادم مع الآخرين .

رابعا : ما يتلقاه من تعليمات الشرع وتهذيباته، التى رسخت فى ذهنه رسوخا تاما، الأمر الذى يؤدى إلى القول بأنها مدركة بضرورة العقل .

خامسا : أن الناس قد يجمعون على حسن فعل ما إذا اقترن بفعل آخر حسن على اعتقاد منهم بأن هذا الاقتران مطلق، فيحكم بالحسن المطلق وحكمه هذا معلوم ضرورة .

وواضح أن هذه الاعتراضات التى قدمها الغزالى قائمة على تحليل الطبيعة الإنسانية، ليثبت أن حكم الإنسان على فعل ما ليس نتيجة معرفة ضرورية، وإنما هو نتيجة عوامل خارجة عن نطاق الضرورة، وإن كان الإنسان يستخدم العقل فى إصدار مثل هذا الحكم، وبعبارة أخرى لا ينكر الغزالى كون أحكام التحسين والتقبيح مدركة بالعقل، وإنما كونها مدركة بالضرورة العقلية، لأن معنى هذا أنها أحكام مطلقة.

والواقع أن ما ذكره الغزالى فى اعتراضه على المعتزلة من أن ذبح الحيوان قبيح عندهم وأن ذلك معلوم بالضرورة العقلية، متصل عندهم ببحثهم فى نظرية العوض القائلة : بأن الألم لا يحسن منه تعالى إلا للعوض، وإلا كان ظالما، أو لاعتبار المكلفين من ذلك الألم وإلا كان عبثا، لا فائدة فيه، على أنهم لا ينكرون حكمة الأوامر الشرعية فى ذبح الحيوان قربانا.... فهم بذلك لم يحكموا بالقبح مطلقا،

كما ذهب الغزالى، بل أخذوا فى الاعتبار أوامر الشرع ونواهيه، ذلك لأن التكليف الشرعى خير فى ذاته، لأن أوامره ونواهيه كلها خير فى ذاته، من حيث إن الشرع عندهم يكشف عن أحوال الأفعال، وهذه الأحوال التى لو أدركها العقل لأدرك قبح الفعل أو حسنه، فمثلا يكشف لنا الشرع عن النفع العظيم فى الصلاة، وأنها تؤدى بنا إلى أن نختار الواجب، ومن ثم فإننا نستحق عليها الثواب إذا أديناها... هذه الأحوال التى كشفها لنا الشرع إذا أدركها العقل، حكم بمفرده بوجوب الصلاة . وفى هذا يقول القاضى عبدالجبار : "إن السمع لا يوجب قبح شىء ولا حسنة وإنما يكشف عن حال الأفعال، عن طريق الدلالة، كالعقل، ويفصل بين أمره وأمر غيره، من حيث كان حكيما لا يأمر بما يقبح الأمر به، وليس كذلك حكم غيره..."[١٣٣]

وما ذكره الغزالى من أن حب الناس إلى التسالم والتصالح، هو مرجع اتفاق العقلاء فى الحكم على الأفعال بالحسن والقبح، وهو فى ذاته قضية عقلية، تدرك بالضرورة لأن هذا الإجماع لا يكون إلا لمصلحة عامة وهذا حسن بالضرورة، لأن اعتبار المصلحة العامة، حسن فى ذاته، وما يؤدى إليه الحسن فهو حسن، والعقل يحكم بذلك ضرورة، فهذه إذن قضية من القضايا الضرورية، لأن مرجعها الفطرة العقلية، التى تحكم بذلك[١٣٤].

وفى الحقيقة تطرف الأشاعرة فى فهم المعتزلة، ولم يحاولوا

---

(١٣٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦، ص ٢٦٣، ص ٢٦٤ .

(١٣٤) نظام الدين الأنصارى : فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، على هامش كتاب المستصفى فى أصول الفقه للغزالى، جـ١، ص ٣٠ .

أن يتبينوا حقيقة مرامى كلامهم فى الحسن والقبح، ومن هنا كان هجومهم عليهم، وإلصاق كثيرا من الآراء المتطرفة بهم، دون أن يكون المعتزلة قائلين بها، وقد رددها كثير من الباحثين وكان هذا من أهم الأسباب التى شوهت فكر المعتزلة فيما يختص بنظرية التحسين والتقبيح العقليين، ويمكننا أن نوضح الأمر فيما يلى بإيجاز :

أولا : لقد فهم الأشاعرة من قول المعتزلة أن العقل يدرك صفات الحسن والقبح بالضرورة والنظر، ومن ثم يصدر حكمه بالحسن أو القبح على أفعال الله تعالى، وعلى أفعال العباد، أما على الله تعالى فلأنه يوجب عليه – تعالى – أموراً كثيرة : كالأصلح والعوض، والثواب والعقاب... وأما على العباد فلأن العقل يحرم عليهم بعض الأفعال لقبحها، ويوجب عليهم بعضها لحسنها.

ثانيا : نسب الأشاعرة إلى المعتزلة قولهم بأن العقل يولد العلم بالحسن والقبح كنتيجة لابد منها عقب النظر الصحيح[١٣٥]، وهذا يعنى أن العقل موجب للحسن والقبح عن طريق التوليد على وجه التأكيد .

أما فيما يتعلق بالأمر الأول : فلم يقل المعتزلة بأن العقل حاكم مطلق، ولم يخالفوا سائر المسلمين فى أن الحاكم المطلق بالحسن والقبح هو الله تعالى، إذا نظرنا إليه على أنه المبين للحكم الثابت فى

(١٣٥) صالح المقبلى اليمنى (الشيخ) : العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ص ١٦٦، ص ١٦٧ .

نفس الأمر، أو بمعنى أنه الملزم لنا أن نأتى الحسن، ونترك القبيح، وهذا هو معنى التكليف الشرعى، ويتضح لنا هذا من تقدير المعتزلة للشرع الذى اعتبرته متمما ومصححا لما يذهب إليه العقل .

غير أن المعتزلة لا ترى أن الله هو الذى يعطى للأفعال صفاتها من الحسن والقبح بالأمر الإلهى والنهى الإلهى، فإن الله تعالى ينفى ذلك عن نفسه حيث يقول "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر" فهذه الأفعال جاء بها الأمر والنهى الإلهى بعد أن ثبت حسنها وقبحها لصفات فى ذواتها جعلتها كذلك، وهذه الصفات مدركة للعقل بالضرورة والنظر، فلا معنى لحكم العقل على الأفعال إلا أنه مدرك للحكم الثابت فى نفس الفعل وليس هذا حكما مطلقا كما فهم الأشاعرة، وبموجب إدراك العقل لهذه الصفات التى فى ذوات الأفعال ويقضى بوجوب بعضها وتحريم بعضها الآخر.

وإذا كان المعتزلة قد أوجبوا على الله بعض الأفعال كفعل الأصلح والعوض... وغير ذلك، فإن لهذا الوجوب معنى خاصا، وهو ما يقتضيه العدل الإلهى والحكمة الإلهية، وليس ذلك المعنى الظاهر وجوب الحتم والتكليف، وذلك متصل ببحثهم فى العدل الإلهى، الذى هو أصل من أصولهم الرئيسية وذلك ما لم يدركه الأشاعرة[١٣٦].

(١٣٦) صالح المقبلى : العلم الشامخ، ص١٦٨، ص١٦٩، وأيضا يمكن الرجوع لمزيد من التفصيل لاعتراضات الأشاعرة على المعتزلة إلى اليافعى: وهم العلل المفصلة ص١٢٢.

وأما فيما يختص بالأمر الثانى : فإننا نلاحظ - من خلال عرضنا لآراء المعتزلة فى معرفة الحسن والقبح - أن معرفة أصول المحسنات والمقبحات تتم ضرورة، لأنها من العلوم الضرورية التى يخلقها الله فى الإنسان ابتداء، أما تفصيلات هذه الأصول، فتتم بالنظر عن طريق التوليد، لأن هذه التفصيلات من العلوم النظرية (الكسبية)، يخلقها الله فى الإنسان عقب نظر الناظر، ويشترط أن تكتمل شروط النظر الصحيح، فلا يعدو العقل هنا إلا أن يكون اله فحسب لإدراك الحسن والقبح وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة أنفسهم .

ويوضح أبوالحسين البصرى هذا القول فيما يحكيه عنه المقبلى قائلا : "وقال أبوالحسين (البصرى) ليس النظر يولد العلم، وإنما الناظر يستفصل بنظره ما أجمل عند العقل، فعند العقل ثبوت حكم الكبرى عموما (وهى أصول المحسنات والمقبحات فينظر فى نسبة الوسط فيجده فردا من أفرادها (قبح أو حسن فعل بعينه) فيلزمه ثبوت حكم الكبرى للصغرى وهى النتيجة فنقول مثلا : هذا الضرر العارى عن نفع، ودفع (ضرر) واستحقاق ظلم، وعند عقله (أى معلوم للناظر ضرورة) أن كل ظالم قبيح، فظهر له النتيجة، وهى اتصاف هذا الضرر العارى عن نفع، ودفع (ضرر)،... وهذا أيضا ما عرف عن الملاحمى فى كتابه الفائق"(١٣٧).

---

(١٣٧) المقبلى : العلم الشامخ، ص ١٧٢، ص ١٧٣ .

ثم إن التأكيد على أهمية العقل فى إدراك الحسن والقبح، لا يؤثر فى القدرة الإلهية كما توهم الأشاعرة، بل على العكس من ذلك يؤكدها كما يؤكد العدل الإلهى وثبوت التكليف الشرعى، فإذا أوحى الله لنا بشرع فإنه خير فى ذاته لأن أوامره ونواهيه حسنة على الإطلاق، والعقل الذى يدرك الحسن والقبح، ويدرك الشريعة، هو هبة من الله، لأنه عبارة عن جملة من العلوم الضرورية، وهى من خلق الله تعالى، إذن فطريقا العقل والشرع يستويان عند المعتزلة من حيث إنهما صادران عنه تعالى، ولهذا جوز المعتزلة على من لم تبلغهم الشريعة أن يعرفوا ويميزوا بين الحسن والقبح ومادام العقل من خلق الله، فالأمر كله يعود إليه تعالى أولا وأخيرا .

وعلى هذا فالمعتزلة ليسوا بعيدين عن الحق إذ قالوا إن العقل يقيم الأفعال بحسب الحسن والقبح الذى أودعهما الله تعالى فيها، وأن الوحى يأتى فى كثير من الأحيان مؤكدا لهذا التقييم ومبينا لتفاصيل الحسن والقبح.

وأغلب الظن أن المعتزلة قصدوا بالعقل الذى هو وسيلتنا فى إدراك الحسن والقبح، ذلك العقل المحتجب عن الشهوة، أو العقل السليم، أو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها، وهو الذى تجده لدى الأولياء والعلماء، ولعل ما يؤيد وجهة النظر هذه تعريف المعتزلة للعقل أحيانا بأنه الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها(١٣٨).

---

(١٣٨) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٧٦ .

وهكذا يمكننا أن ننتهى إلى أن العقل عند القاضى عبدالجبار إذا كان قادرا على إدراك أصول المحسنات والمقبحات بالضرورة العقلية ، وأما إدراكه لحسن فعل ما أو قبحه، إنما يتم بالنظر والاستدلال، فهذا يعنى أن العقل قادر على إدراك أصول الخير والشر، وأن تقدير خيرية فعل ما، أو تقدير شريته، إنما يرجع إلى نظر العقل واستدلاله، وعلى هذا يكون للعقل دوره فى إدراك ماهية الخير والشر، فالخير، سوف يكون خيرا عاما ترتضيه سائر العقول الإنسانية، والشر شراً عاما ترفضه سائر العقول الإنسانية.

الفصل الثانى

خيرية الأفعال الإلهية

تمهيد

يعد القول بالعدل الأساس الذى بنى عليه المعتزلة – عامة – والقاضى عبد الجبار – خاصة – القول بخيرية الأفعال الإلهية، وذلك للارتباط الوثيق بينهما، ذلك لأن العدل صفة من صفات الله تعالى، وهى صفة كمال لحسنها فى ذاتها، كما هى فى الإنسان، وبمقتضى هذه الصفة يجب أن ننفى الظلم والتعسف عنه تعالى، وأن ننزهه عن ارتكاب الأفعال التى توصف بالقبح أو الشر، فالله تعالى حكيم عادل، وأفعاله لا يمكن أن تتوجه إلى غير قصد أو غاية، كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يميز بين الحسن والقبح فى الأفعال، فلا يجوز عليه تعالى أن يرتكب القبيح، لأنه مستقبح من العباد، فكيف يجوز وقوعه منه تعالى؟![1].

وظاهر من قولهم هذا فى العدل الإلهى، أنهم وضعوا معايير أو مقاييس للفعل الإلهى، قائمة على آرائهم فى التحسين والتقبيح، ويفصل لنا الملاحمى هذه الصلة الوثيقة بين القول بخيرية الأفعال الإلهية والعدل الإلهى قائلا : "اعلم أن العدل، الأصل الذى يتفرع عليه مسائل العدل المفصلة، هو بيان أنه تعالى حكيم، لا يجوز أن يفعل قبيحا، ولا أن يخل بواجب عليه، فإذا (بينا) هذا الأصل، فإنه

(١) وهذا ما عبر عنه الشهرستانى عندما فسر العدل عند المعتزلة بقوله : ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، انظر : الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٤٢.

يبين أن كل أفعاله (تعالى) حسنة، وأن القبيح ليس من فعله، بل هو من غيره، وأنه لابد من أن يفعل ما يجب عليه من الحكمة، ثم ترتب عليه المسائل المفصلة، فلتبين أن كل ما علمناه من فعله فهو حسن، ونبين وجه حسنه، كحسن ابتداء الخلق، وحسن التكليف، وحسن تكليف من علم من حاله أنه يكفر، وما علمنا قبحه فلننفيه عنه تعالى كتكليف ما لا يطاق، وتعذيب أطفال المشركين إلى غير ذلك من المسائل التى اختلف فيها، مما أضافه إليه قوم، ونفاه عنه قوم آخر، وما علمنا وجوبه فى الحكمة، بينا أنه واجب عليه، فلابد أن يفعله كتعويض المؤلم، وإثابة المطيع، وفعل اللطف، وما يتصل به من إرسال الرسل، لتعريف المصالح، ويتصل ببيان الأمراض، وما أشبهها من المحن، إلا أن الأصل الذى يتفرع عليه ما ذكرناه، لابد أن نتقدمه ببيان مسائل منها : القبيح يقبح لوجه يقع عليه، لا لنهى من هو (أعلى) فى الرتبة عن المنهى، والله تعالى يقدر أن يفعل ما لو وجد منه لكان قبيحا، وذلك لا يتبين إلا إذا بينا حقيقة الفعل، والحسن منه والقبيح، والواجب، ثم يدل على أنه تعالى قادر على جميع ذلك، ثم نبين أنه تعالى لا يختار القبيح من مقدور علمه، ويجوز أن يختار فعل الحسن والإحسان ولابد أن يفعل الواجبات..."[2] .

(٢) الملاحمى : الفائق فى أصول الدين، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٢٩٠٥٢ ب، مصور عن النسخة الموجودة بالمكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء، مخطوطة ١٨٩ علم الكلام وتاريخ المخطوط ٦٣٠هـ. وانظر أيضا الشريف المرتضى : إنقاذ البشر من الجبر والقدر، النجف، ١٩٣٥م، ص٣٩-ص ٤٠.

في هذا النص حدد لنا الملاحمى العدل الإلهى فيما يلى : أنه تعالى حكيم، ولهذا فإنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح، حتى وإن كان قادراً على فعله، وعلى هذا فأفعاله تعالى كلها حسنة، ومن ثم يجب علينا أن نبين الوجوه التى تحسن لها أفعاله تعالى، حتى تثبت حكمته وعدله، وهذا كله يقتضى أن يكون معلوما لنا منذ البداية، الفرق بين الحسن والقبيح من الأفعال، ولماذا يحسن الحسن، ويقبح القبيح، والوجوه التى يحسن لها الفعل أو يقبح، حتى يمكننا أن ننفى عنه تعالى فعل القبيح، وأن نثبت حسن أفعاله تعالى كلها .

وما انتهى إليه الملاحمى هو عين ما سبق أن قرره القاضى عبدالجبار، الذى عرف العدل بأنه هو "كل فعل حسن يفعله الفاعل، لينفع به غيره أو يضره"[٣]، وهذا يعنى أن الفعل الموصوف بالعدل لابد وأن يكون على وجه يحسن لأجله النفع، أو الضر، وهذا قريب من تعريفه للخير الذى هو النفع الحسن .

من أجل ذلك، كان العدل، وما ينبنى عليه من علوم، هو الأساس الذى بنى عليه القاضى عبد الجبار القول بخيرته الأفعال الإلهية، ومن ثم يقول : " وأما علوم العدل "فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره، ولا يجور فى حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهّر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص١٣٢

العباد ما لا يطيقونّ، ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبين لهم، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حى عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف، وأتى بما كلف على الوجه الذى كلف، فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلا بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم.."[٤]

على أن ما انتهى إليه القاضى عبدالجبار – وهو يعبر بذلك عن رأى جمهور المعتزلة – يخالف ما انتهى إليه بعض المتكلمين السنيين الذين نظروا إلى عظمة الله الكاملة مالك الملك وحده، يفعل ما يشاء، ورأوا أن حرية تصرفه مطلقة فى العالم والعباد، لا يعمل وفق قانون ما، لإذ هو خالق القوانين، ومن ثم لا يجوز أن توصف أفعاله تعالى بحسن أو بقبح، فهو الذى يهب الأشياء والأفعال هذه الصفات، وعلى هذا فالعقل الإنسانى لا دخل له فى الحكم بالحسن أو القبح ويقول الأشعرى معبرا عن هذا الاتجاه : "أنه (أى الله تعالى) المالك القاهر، الذى ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا آمر، ولا زاجر، ولا حافظ، ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود، فإن كان هذا هكذا، لم يقبح منه شىء، إذا كان الشىء إنما يقبح منا، لأننا

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص١٣٣ وأنظر أيضا : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد ج١، ص٢٠٢، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، (١)، ص٣. والمحيط بالتكليف، ص٢٢٨، وطبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٤١

تجاوزنا ما حد ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك البتة، فلما لم يكن البارى مملكا، ولا تحت أمر، لم يقبح منه شىء، فإن قالوا : فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه، قيل له : أجل، ولو حسنه لكان حسنا، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض....."(٥)، فالأشاعرة ومن نحا نحوهم يؤكدون على أن القانون الإلهى أو العدل الإلهى مطلق، وعلى هذا فالله -تعالى- هو الذى يحدد طبيعة الحسن والقبح ابتداء، وأن العقل الإنسانى لا دخل له فى التمييز بين هذين الأمرين، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته، فيصبح حسناً، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحا وشراً، فلا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل : لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، بل إن كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، يقتضيه الله من وجه آخر(٦). وهكذا ينتهى الأشعرىإلى أن الله -تعالى- لو فعل شيئا نحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحا، فله أن يخلد الأتقياء فى النار، والكفار فى الجنة، لأن إرادته مطلقة، فلا يستقبح منه تعالى أن يؤلم الأطفال فى الآخرة، ولا أن يخلق الناس للكفر، أو يثيب الكافر، أو يعاقب المؤمن.. بل لو فعل ذلك كله أو أكثر لكان عادلا، ولما جاز أن يوصف فعله بالقبح.

وإلى مثل هذا التصور للقدرة الإلهية والعدل الإلهى ينتهى ابن حزم حين يذهب أيضا إلى أن الله تعالى حاكم على كل ما دونه وأنه

(٥) الأشعرى: اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه: حموده غرابه (الدكتور)، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١١٧.
(٦) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ١٠١.

تعالى غير محكوم، وأن كل ما سواه مخلوق له عز وجل، فله أن يعذب من يشاء، ويرحم من يشاء، فلا قبيح إلا ما قبح الله، ولا حسن إلا ما حسن الله، ولو أدخل المطيعين والملائكة فى النار مخلدين، ولو نعم إبليس والكفار فى الجنة، لكان ذلك كله عدلا منه!! وحقا له!! وأن ذلك كله إذا أتاه الله وأخبر أنه لا يفعله صار باطلا وجورا وظلما... فلو عذب الله من لم يقدره على ما أمر به لما سمى ذلك ظلما، إذا لم يسمه الله تعالى ظلماً، وكذلك ليس ظلما خلقه للأفعال التى هى من عباده : كالكفر، والظلم، والجور، لأنه لا آمر عليه تعالى، بل الأمر أمره، والملك ملكه(٧). وهذا الرأى للأشعرى وابن حزم يصور الله تعالى بصورة الملك المستبد الجائر، ولقد أوقعهما - دون أن يدركا - فى تناقض، فهما قد حاولا -بادئ ذى بدء- الاعتراض على المعتزلة فى إجراء أحكام التحسين والتقبيح على الأفعال الإلهية، على اعتبار أن ذلك قياس للغائب على الشاهد، فصوروا الله سبحانه بهذه الصورة التى تشعر بالتماثل بين الله والإنسان، وأى إنسان هذا الذى يماثل الأشعرى وابن حزم بينه وبين الله، إنه الإنسان المستبد، الذى يملك حق الحياة والموت على رعاياه، والذى يوصف بأنه فوق القانون، ولا يخضع لحدود أو رسوم، لأنه هو الذى يحددها، ويقررها، وتلك هى فكرة الناس عن الحاكم المستبد المطلق(٨).

(٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل، وعلى هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى، المكتبة الأدبية، سوق الخضار، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٠هـ جـ٣، ص ٩١، ص ١٠٤ وما بعدها .
(٨) الدكتور محمود قاسم : مقدمة تحقيقه لكتاب "مناهج الأدلة" لابن رشد، ص٩٣

ورأى خصوم المعتزلة كالأشعرى وابن حزم قائم فى الحقيقة على إنكار حرية العبد واختياره، والقول باستحقاق الإنسان للعقاب أو العذاب على أفعال لم يردها أو يخلقها، بل أرادها الله له، وفرضها عليه .

ولا ريب فى أن مثل هذا الرأى يتنافى وما يوجبه علينا العقل ،وما تفرضه علينا الشريعة، لأنه لو أصبح العبد مجبورا على أفعاله لبطل التكليف، ولما أمكن تصور فكرة الثواب والعقاب، بل إنها ستصبح فكرة غير مناسبة لكمال الله وعدله.

ويتفق الحشوية(٩) والظاهرية(١٠) مع الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، إلا أنهم أكثر منهم مبالغة، إذ أنكروا معرفة العقل للحسن والقبح، ومن

---

(٩) الحشوية : نسبة إلى "الحشو"، والحشو فى الاصطلاح عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته (انظر معنى "الحشو" فى التعريفات للجرجانى ،مادة "الحشو") فيكون الحشوية بهذا المعنى هم الذين يقولون ما لاطائل تحته، كما يمكن أن تكون تسميتهم راجعة إلى الاتجاه الغالب عليهم فى حشو فكرة الذات الإلهية، بكثير من الصفات، خلافا للمعتزلة الذين ينفون الصفات، ويطلقون لذلك عليهم المعطلة. لمزيد من التفصيل عن الحشوية يمكن الرجوع إلى ما كتبه الأستاذ الدكتور أبوالوفا التفتازانى فى كتابه "علم الكلام وبعض مشكلاته"، ص١١٠، ص١٥٧، ص١٥٨.

(١٠) الظاهرية : هم أصحاب مدرسة فقهية أسسها داود بن على الأصفهانى الظاهرى المتوفى ٣٧٠هـ ومنهم ابن حزم الظاهرى، وترجع تسميتهم بالظاهرية إلى تمسكهم بظواهر النصوص الدينية، ورفضهم للرأى والقياس، وهم بهذا كانوا يقفون ضد المعتزلة فى اتجاههم العقلى، حيث ذهبوا إلى أن أصول التشريع هى الكتاب والسنة، والإجماع فقط. فهم لا يعدون العقل عاملا فى التشريع، وهم بهذا الاتجاه اللاعقلى كانوا بعيدين عن الروح الإسلامية عامة.. لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى ما كتبه الأستاذ الدكتور أبوالوفا التفتازانى فى كتابه"علم الكلام وبعض مشكلاته"، ص١٥٨، ص١٥٩ والشهرستانى: الملل والنحل، جـ١،ص٩١.

ثم لا يجوز أن تحكم على أفعاله تعالى بحسن أو قبح، هذا فى الوقت الذى أفسح فيه الأشاعرة مجالا للعقل فى إدراك الحسن والقبح وإن كانوا قد أقروا نفس النتيجة وهى أن أفعاله تعالى غير خاضعة لمعايير الحسن والقبح .

وانطلاقا مما تقدم عرضه يمكننا بيان خيرية الأفعال الإلهية عند القاضى عبدالجبار من خلال تناولنا للمسائل الثلاثة الآتية :

أولا : **بيان أن أفعاله تعالى كلها حسنة**، ومن ثم فهو منزه عن فعل الظلم الذى هو نقيض العدل .

ثانيا : **أن الله تعالى حكيم**، ومن ثم فإن الشرور الكونية تفسر فى ظل هذه الحكمة الإلهية .

ثالثا : **عناية الله بالإنسان**، ومن ثم يكلفه، ويلطف به، ويعوضه عن آلامه ومشاقه.

ونبدأ أولا : ببيان : أن أفعاله تعالىٰ حسنة :

يقرر القاضى عبد الجبار أن أفعاله تعالى كلها حسنة، ذلك لأنه تعالى عالما بقبح القبيح، ومستغن عنه، وعالما باستغنائه عنه، ومن ثم لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، ويفصل القاضى هذا الدليل بقوله : إن الدليل قد دل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح، لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، ومن هذه الوجوه قبح القبائح، كما أن الدليل قد دل – أيضا– على أنه تعالى مستغن عن القبيح، وذلك بأنه تعالى غنى على الإطلاق، فلا تجوز عليه الحاجة أصلا، سواء أكانت نفعا

يحصله أو دفع مضرة، وإذا ثبت ذلك كله، فهو تعالى لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .[١١]

والقاضى يعتمد فى استدلاله – المتقدم – على قياس الغائب على الشاهد، ذلك لأنه يرى أن الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا، ويطبق دليله على النحو التالى : أننا – نعلم – ضرورة –فى الشاهد، أن أحدنا لو كان يعلم قبح القبيح، وأنه فى غير حاجة إليه فإنه لا يختاره أبدا، ولا يقدح فى ذلك ما نجد عليه بعض الناس الذين يبيحون اغتصاب أموال بعضهم البعض، فما ذلك إلا لأنهم يجهلوا قبح الاغتصاب، أو يعتقدوا حاجتهم إليه .[١٢]

ويؤكد استدلاله المتقدم بأن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، وكان عالما بقبح الكذب، مستغنيا عنه، وعالما باستغنائه عنه، فإنه لا يختار الكذب على الصدق، وما ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه.[١٣]

وهكذا يقرر القاضى أن الله لا يفعل إلا الحسن، ويتنزه عن فعل القبيح، ومن ثم فهو لا يفعل الظلم الذى هو نقيض العدل، والذى هو فيما يقول القاضى: " كل ضرر لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين".[١٤]

---

(١١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٢ – ص٣٠٣
(١٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٣
(١٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، (١)، ص١٨٥ – ص١٨٦. وأنظر أيضا : طبقات المعتزلة، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" ص١٤١.
(١٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٥.

ومن الجدير بالذكر أن القاضى يحدد الظلم على نحو ما ورد فى تعريفه بأنه: الفعل الذى يلحق بالمفعول به ضررا، وهذا الضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه، وهذا الضرر غير مستحق – كأن يكون عقابا مثلا – وألا يكون المقصود به دفع ضرر أعظم منه، وأن يكون كل ما تقدم معلوما لفاعله على وجه اليقين لا الظن، هذا التحديد لماهية الظلم يعتبره القاضى مهما، لأن هناك أفعالا قد يتوهمها الواحد منا ظلما، لكنها فى حقيقتها ليست ظلما، وذلك راجع إلى نظرية القاضى فى التحسين والتقبيح، والذى يرى من خلالها، أن الظلم ليس قبيحا فى ذاته، وإنما هو قبيح تبعا للوجه الذى يقع عليه، ومن ثم فهو يحدده على نحو ما أوضحت، لكى يكون ظلما على الحقيقة.

هذا الظلم – على النحو الذى حدده القاضى -- يتنزه الله عن فعله، مع قدرته عليه، ولكنه لحكمته تعالى وعدله لا يفعله بعباده، وإلى هذا يذهب جمهور المعتزلة فيما يقول القاضى :" والذى يذهب إليه شيوخنا : أبو الهذيل، وأكثر أصحابه وأبو على، وأبو هاشم، رحمهم الله، أنه يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما، وكذبا، وإن كان تعالى، لا يفعل ذلك، لعلمه بقبحه، وباستغنائه عن فعله"[١٥].

---

(١٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، (١)، ص١٢٨، على أن هناك من المعتزلة من نفى قدرة الله على فعل الظلم، كالنظام (أنظر : الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٥١، وابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٣، ص ٩٨، ص٩٩، والخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص٤٥، والأسوارى والجاحظ (أنظر: الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٠٨، القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، (١) ص١٢٧، وشرح الأصول الخمسة، ص٣١٣).

والقاضى عبدالجبار يوافقبهذا ما سبق أن انتهى إليه جملة من شيوخ المعتزلة، فأبى الهذيل العلاف يقرر قدرته تعالى على فعل القبيح، ولكنه يقرر أيضا أنه رغم هذه القدرة إلا أنه تعالى لا يفعل القبيح لحكمته ورحمته ولأن القبيح لا يكون إلا عن حاجة أو نقص ولا يجوز عليه تعالى الحاجة أو النقص[١٦] .

وكذا المردار يؤكد قدرة الله تعالى على فعل القبيح إلا أنه تعالى لا يفعله حيث يحكى عنه الخياط هذا القول "يوصف الله بالقدرة على العدل، وعلى خلافه، وعلى الصدق، وعلى خلافه، لأن هذه هى حقيقة الفاعل المختار، أن يكون إذا قدر على فعل شىء قدر على ضده وتركه، وكان إذا قيل له (أى المردار) : فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته ؟ فكان يقول : هذا فيما بيننا قبيح أن يذكر به الرجل الصالح منا ؟ فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أن يقبح أن يقال : لو سرق الحسن البصرى، لكان فاسقا، ولو زنى بن سرين لكان رجل سوء، وإن كانت الحقيقة كذلك، لكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه فى صاحبهم، فالله تعالى أولى بالذكر الجميل"[١٧]، فيؤكد المردار أنه لا يجوز أن نقول فى حقه تعالى لو فعل شيئا من الظلم، لأنه لا يصح أن نصف الله تعالى به،

(١٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٠٩، جـ١ ،ص ٢٥٢. وأيضا القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦ (١)، ص ١٢٧.

(١٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٥٣. وأيضا الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢، ص٢٠٩، جـ١، ص ٢٥٢.

وما ذكره المردار يقوم على نظرة أخلاقية بحتة، فإنه ليس من أخلاق المسلمين أن يقولوا ذلك فى حق بعضهم البعض، فمن باب أولى لا يقال فى حق البارى تعالى. على أن المردار يقول "ولو فعل الله مقدوره من الظلم والكذب، لكان ظالما كاذباً"[١٨]، تعالى الله عن هذه الأوصاف. فكأن المردار مع قوله بقدرة الله على فعل الظلم يقرر أنه لا يفعله لأنه لا يجوز وصفه تعالى بأنه إله ظالم كاذب .

وهذا أيضا ما ذهب إليه بشر بن المعتمر حيث يحكى عنه الشهرستانى أنه قال: إن الله تعالى قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيه بمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب، وهذا كلام متناقض"[١٩] كما حكى عنه الأشعرى[٢٠] والقاضى عبدالجبار[٢١] نفس القول، ويمكننا أن نلاحظ أن قول بشر بن المعتمر يقدره الله على ظلم الأطفال وتعذيبهم من ناحية وأن الله لا يفعله من ناحية أخرى قد أوقعه فى التناقض الذى وصفه به الشهرستانى وغيره حتى المعتزلة أنفسهم[٢٢]، وذلك لأن ظاهر قول بشر يدل على أن الله طالما كان قادرا على تعذيب الطفل وظلمه، فإنه تعالى يفعل ذلك به، وهو تعالى مع هذا الفعل عادل ؟!

(١٨) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦ (١) ص ١٢٨. وأيضا البغدادى: الفرق بين الفرق ،ص ١٦٤. وأيضا الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص٦٨ .

(١٩) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٦٤.

(٢٠) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ٢٥٢.

(٢١) القاضى عبدالجبار : المغنى جـ٦(١)، ص ١٢٨.

(٢٢) الخياط : الانتصار، ص ٥١، ص ٩٠. والأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢ ص ٢١١، جـ١ ص ٢٥٣ .

كما أن الإسكافى أيضا من القائلين بقدرته تعالى على فعل الظلم ولكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه، ويستدل الإسكافى على تنزيهه تعالى عن فعل القبيح، بأن العقول التى أنعم الله بها على عباده، تدل على أن وقوع الظلم ممتنع منه، لما بثه الله تعالى فيها من الأدلة التى تدل على أنه حكيم، وليس بظالم، ولا يقع منه قبيح، لأنه يرعى مصالح عباده فيستحيل وقوع الظلم والقبيح منه، لأن ذلك معناه أن العقول الإنسانية غير مدركة لتلك الأدلة التى تدل على تنزيهه تعالى عن فعل القبيح، وهذا مستحيل لأن تلك الأدلة معلومة للعقول الإنسانية بالضرورة .وهذا ما جعل بعض الإسكافية يذهبون إلى القول بأنه : إذا وقع الظلم منه تعالى لكانت العقول بحالها - كما خلقها الله - ولكن الأدلة التى بثها الله فى هذه العقول والتى تدل على أنه تعالى لا يظلم رغم قدرته على ذلك - لا تكون مدركة للعقل فيلتبس الأمر على هذه العقول[٢٣].

ومن القائلين بقدرته على فعل الظلم، محمد بن شبيب، حيث حكى عنه الأشعرى أنه قال : "يقدر الله على أن يكذب ويجور، ويظلم، ولكن الظلم والكذب، لا يكونان إلا ممن به آفة، فعلمت أنه لا يكون من الله عز وجل، فلا معنى لقول من قال : لو فعل الله الظلم"[٢٤].

(٢٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، ص١٢٨.
(٢٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٢١٠، جـ١ ص ٢٥٣.

وهذا قريب مما استدل به القاضى عبدالجبار من أن الله لا يفعل الظلم والقبيح لأنهما لا يصدران إلا ممن دفعته حاجة أو نقص إلى ذلك، والله تعالى منزه عن النقص والحاجة .

والقاضى عبدالجبار بهذا القول يعبر عن رأى "جمهور المعتزلة"، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرد على المجبرة والقائلين من المعتزلة -وهم قلة - بعدم قدرته تعالى على فعل الظلم كالنظام، والأسوارى، والجاحظ.

فقد نادى النظام بعدم قدرته تعالى على فعل القبيح، لأن من شروط وقوع القبيح -عنده- أن يقع من جسم ذى آفة تجعله محتاجا إلى فعل القبيح أو أن يقع القبيح من جاهل يدعوه جهله إلى فعله، والله منزه عن الجهل والحاجة ومن ثم يستحيل وقوع الظلم والقبيح فى أفعاله[٢٥].

ولقد عارضه المعتزلة -بشدة- فى هذا الرأى، وخاصة البصريين منهم، لأن ذلك سيؤدى فى -رأيهم- إلى تعجيز الله والحد من قدرته، وله تعالى أن يفعل الظلم، وما هو قبيح من الأفعال إذا دعت إليه الضرورة، وكان له فيه حكمة، من غير أن يوصف تعالى بالجهل أو الحاجة[٢٦].

(٢٥) الملاحمى : الفائق فى أصول الدين، مخطوط بدار الكتب المصرية، ص٥١
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥١ .

لم يرض المعتزلة إذن عن قول النظام بعدم قدرة الله على فعل القبيح، وبلغت معارضتهم له إلى حد وصفه بالكفر كما يقول البغدادى : "ولقد أكفرته البصرية من المعتزلة فى هذا القول، وقالوا : إن القادر على العدل، يجب أن يكون قادرا على الظلم، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرا على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب، لغناه عنهما، لأن القدرة على الشىء يجب أن تكون على الشئ وضده، فإن قال النظام أن الله لا يقدر على الظلم والكذب لزعمه، ألا يكون قادرا على الصدق والعدل والقول بأنه لا يقدر على العدل كفر"[٢٧] .

وقالوا أيضا : لا فرق بين قول النظام وبين قول من زعم أنه تعالى مطبوع على فعل لا يصح منه خلافه ... وهذا كفر أيضا .

وفى الحقيقة أراد النظام أن يصل بالتنزيه المطلق للذات الإلهية، إلى أبعد مدى بنفى القبح عنه تعالى، حتى أنه لا يقدر على فعله، وغالب الظن أن النظام لم يقصد بقوله هذا -كما توهم الكثيرون- تعجيزه تعالى- وإنما جاء هذا القول نتيجة لتصوره لكماله تعالى - المطلق- وخيريته. هذا التصور جعله يقرر أنه تعالى لا يقصد إلى فعل القبيح أبدا. ولعل سياق مذهب النظام - فى ظاهره- وطريقة تعبيره عنه، هو الذى أدى بخصومه إلى هذا الفهم، الذى دعاهم إلى إثارة الاعتراضات والإلزامات ضده .

على أن النتيجة التى توصل إليها النظام - وهى نفى قدرته تعالى على فعل الظلم - كانت متمشية مع ما ذهب إليه المعتزلة فى

---

(٢٧) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص١٣١.

التوحيد والعدل. وهذا ما جعل الخياط يحاول الدفاع عن النظام فى هذا القول بقوله : يزعم إبراهيم (النظام) أن الله مختار لفعله العدل، ولحكمه بالحق والخير الذى يفعله بعباده يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية، ويقدر على تركه، وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب، وهما لا يقعان إلا من جسم ذى آفة مجتلب لمنفعة، أو دافع لمضرة، والله منزه عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال، وقول إبراهيم هذا قول كثير من أهل الكلام[٢٨].

ولقد اتهم البغدادى وغيره من الأشاعرة : كالرازى والأيجى والأشعرى ... النظام بأنه أخذ قوله هذا من الفرق الثنوية كالديصانية، والمنانية، ... فيقول البغدادى: "وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الظلم[٢٩]. ويبدو أن الأشاعرة قد تابعوا ابن الراوندى فى هجومه على النظام، والذى حاول فيه أن يلتمس مصدرا ثنويا لفكرة النظام هذه .

غير أن الخياط يدافع عن النظام وينفى أن قوله يطابق قول هذه الفرق الثنوية بل إنه يخالفه تماما[٣٠]. ويرجع هذا إلى اختلاف

---

(٢٨) الخياط : الانتصار ص ٤٩.

(٢٩) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٣١، والأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ١، ص ٢٥١، وابن حزم : الفصل فىالملل والنحل، جـ٣، ص٩٨، ص٩٩.

(٣٠) الخياط : الانتصار ص ٤٨، ص ٤٩. ويذكر الاعتراضات التى قدمها النظام ضد الثنوية.

فكرة كل من النظام والثنوية عن الله تعالى، فبينما نجد النظام يدافع عن وحدة الله المطلقة وهو يتابع فى هذا روح المذهب المعتزلى - فيذهب إلى أن الله واحد لا تعدد فيه، والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وهو فعل الحسن، نجد عند الثنوية تثنية للكائن الأول إلى : نور، وظلمة، وهما عندهم أصلان قديمان يصدر عن كل منهما فعل خاص به .

على أننا إذا دققنا النظر نجد فروقا جوهرية بين قول النظام والثنوية تتصل بفكرة كل منهما عن الخير والشر، فالخير عند النظام أصلى فى الوجود، ومن ثم يصدر عنه تعالى، أما الشر فعرضى الوجود، ومن ثم لا يصدر عنه تعالى، وإنما يصدر عن الإنسان، وكل ما دون الله....، أما الثنوية فتعتبر الخير والشر أصلين فى الوجود، بل هما أصلان قديمان... ومن هنا كانت الثنوية من رواد الجبر المطلق، وكان النظام من رواد الحرية الإنسانية[٣١] .

وهذا ما يجعلنا ننكر بشدة الرأى القائل بتأثر النظام بالثنوية بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول أن فكرة النظام هذه عن نفى قدرة الله على فعل الظلم فكرة أصيلة فى جوهرها وتفاصيلها لدى النظام، مستوحاة من روح إسلامية أصيلة تهدف إلى إثبات التنزيه المطلق للذات الإلهية وإلى تأكيد حكمة الله وخيريته .

---

(٣١) سبق أن تناول الدكتور النشار فى كتابه نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٥٩١ وما بعدها هذه المسألة بالتفصيل، وأثبت أصالة النظام فى هذه المسألة.

وفى هذا -أيضا- رد على القائلين بأن رأى النظام هذا مستمد من أصول يونانية قديمة، بحجة أن النظام درس هذه الأصول اليونانية، وشغف بها وتعمق فيها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، لقد تناولت الفلسفات اليونانية فكرة الخير، فنجد أفلاطون مثلا يذهب إلى أن مثال الخير لا يصدر عنه الشر ... إلا أننا نلاحظ أن هناك خلافا جوهريا بين قول كل منهما فبينما أراد أفلاطون أن يثبت ماهيات ثابته غير متغيرة، أراد النظام أن يثبت تنزيه مطلق، وخيرية مطلقة للذات الإلهية... ومن هنا يستبعد تأثر النظام بأفلاطون، ثم إننا لا نجد شبها واضحا بين قول أرسطو والنظام فى الخير، ولا الرواقية... ومن هنا يمكننا الجزم بأن الفكرة أصيلة فى جوهرها وتفاصيلها عند النظام[٣٢].

ولقد تابع النظام فيما ذهب إليه كل من الإسوارى والجاحظ فيقول الأشعرى : "وقال النظام وأصحابه، والإسوارى والجاحظ، وغيرهم : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على الظلم، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال لا نهاية لها مما تقوم مقامه"[٣٣] .

كما وافق النظام وأتباعه -فى قولهم هذا - أكثر الحشوية، والمرجئة، والروافض والمجبرة، ... غير أن القاضى عبدالجبار

---

(٣٢) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ١، ص٥٩١ وما بعدها.

(٣٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص٢٠، والقاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦، ص ١٢٧.

يوضح لنا الفرق الدقيق بين قول هؤلاء وقول النظام وأتباعه، فيذهب إلى أن المجبرة ومن تابعهم قالوا بأن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على أن يفعل القبيح، وأن قدر تعالى أن يجعله كسبا للعبد، وهم بهذا متناقضين مع أنفسهم، من حيث أنهم لم يصفوا الله بالقدرة على فعل القبيح هذا من جهة، ثم أعطوه القدرة على أن يجعل ذلك كسبا للعباد من جهة أخرى!!، وهم بهذا أضافوا إليه كل قبيح، بينما لم يناقض النظام نفسه حيث إن الله عنده غير موصوف بالقدرة على فعل القبيح، ولا جعله كسبا للعباد، حيث إن الأفعال مخلوقة على يد الإنسان[٣٤] .

وصفوة القول أن الخلاف بين النظام، والإسوارى والجاحظ، والقاضى عبدالجبار ليس خلافا جوهريا، حيث أنهم ينتهون إلى نتيجة واحدة وهى أن الله تعالى لا يفعل الظلم والشر وأن أفعاله حسنة .

ومع أن النتيجة واحدة إلا أن القاضى عبدالجبار لم يوافقهم على مقدماتهم، فنجده يهاجمهم ويقدم الكثير من الأدلة التى تدل على أن الله يوصف بالقدرة على فعل الظلم، كما قدم الكثير من الاعتراضات والإلزامات عليهم يمكن أن نشير إلى بعض منها فيما يلى :

١- أن القبيح مثل الحسن فى الجنس، فالقبيح لا يخالف الحسن إلا فى الوجه الذى يقع عليه، وعلى هذا يجب أن يكون القادر على الحسن قادراً على القبيح ،والقادر على القبيح قادراً على الحسن،

(٣٤) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣١٣ .، والمحيط بالتكاليف ص ٢٤٥.

لأن القادر على الجنس قادر على كل ضروبه من حسن وقبح، وعلى هذا فالله يوصف بالقدرة على فعل القبيح[٣٥] .

٢- إن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على فعل ضده. إذا كان له ضده، فعلى سبيل المثال : أن الله قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى، وهو قادر أيضا أن يخلق بدلا منه الجهل وهو قبيح[٣٦] .

٣- إذا وصف القديم تعالى بعدم قدرته على فعل الظلم فإنه من الجائز أن يكون أضعف القادرين -من خلقه- أقوى منه تعالى، وهذا بين الفساد. فمن الممكن بناء على هذا أن يقدر الطفل الصغير أن يزج بالغير وهو اقف على شفير النار فيوقعه فيها - وإن لم يستحق ذلك- والله تعالى غير قادر على فعل ذلك لأن ذلك قبيح، وهذا شىء لا يقبله عقل[٣٧] .

٤- كما استدل القاضى عبدالجبار بكثير من القرآن الكريم على أن الله لا يفعل الظلم رغم قدرته عليه مثل قوله تعالى : ﴿ **وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾[٣٨]، وقوله تعالى ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ**

(٣٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦ (١)، ص١٢٩ وأيضا المحيط بالتكليف ص ٢٤٥.

(٣٦) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣١٤ .، والمغنى ،جـ٦، (١) ص ١٣١، والمحيط بالتكاليف ص ٢٤٧.

(٣٧) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٣١٤ .، والمغنى، جـ٦ (١) ص ١٣٤، والمحيط بالتكاليف ص ٢٤٧ .

(٣٨) سورة فصلت آية ٤٦

ذَرَّةٍ﴾[39] وقوله تعالى ﴿ حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[40]، وقوله ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[41] وقوله ﴿لا ظلم اليوم﴾[42] وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[43].... إلى غير تلك الآيات التى تفيد تمدحه تعالى عن فعل الظلم، ولا يحسن هذا التمدح منه تعالى الا وهو قادر على أن يفعل هذا الظلم، ولكنه تعالى يمتدح فعله لصلاح العباد ونفعهم، فقد يصدر منه تعالى ما يطلق الإنسان عليه لقصر نظره ظلماً وقبحاً ولكنه فى الحقيقة فيه نفع كبير للعباد، ويدل علىهذا قوله تعالى : ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فَضَّةٍ﴾"[44] وقوله أيضا : ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ﴾[45]... إلى أمثال تلك الآيات التى تفيد تمدحه تعالى بنفى الظلم عن نفسه وعنايته بالعباد، وهذا يدل دلالة قاطعة على قدرته تعالى على فعل الظلم[46] .

٥- ويرد القاضى عبدالجبار –على ما استدلوا به من أن الله إذا كان قادراً على إيجاد الفعل القبيح، لجاز أن يختاره ويؤثره على فعل

(٣٩) سورة النساء آية ٤٠

(٤٠) سورة الكهف آية ٤٩

(٤١) سورة غافر آية ٣١.

(٤٢) سورة المؤمنون آية ١٧

(٤٣) سورة يونس آية ٤٤.

(٤٤) سورة الزخرف آية ٣٣.

(٤٥) سورة الشورى آية ٢٧.

(٤٦) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكاليف ص ٢٤٧، ص٢٤٨.

آخر كالواحد منا– بأن الله عالم بكل قبيح، وباستغنائه عن فعله، وهذا العلم قائم فى سائر الأزمان والأوقات، ولهذا فهو لا يختار القبيح من الأفعال بحال من الأحوال، فهذا يختلف عن حالنا نحن، لأن علمنا بالقبيح وباستغنائنا عن فعله يختلف من وقت لآخر، ومن قبيح لقبيح آخر، ولهذا فيجوز أن نختار قبيحاً فى وقت دون وقت، بل يجوز فى الوقت الواحد أن نختار بعض القبائح دون بعض، وهذا مخالف لحاله تعالى، فهذا الذى استدلوا به لا يقدح فى كونه تعالى قادراً على فعل القبيح[47] .

٦- كما رد القاضى عبد الجبار على ما أثاروه من تساؤلات للتشكيك فى قدرته تعالى على فعل الظلم من أمثال تساؤلهم الآتى : إذا كان الله قادرا على فعل الظلم، ما الذى أمنكم من أن يوقعه بالعباد ؟ فرد القاضى عبدالجبار عليهم بقوله: إن الذى أمننا من وقوع القبيح منه تعالى رغم قدرته عليه، علمنا بعدله، وحكمته، واستغنائه عن فعل القبيح والظلم[48] .

وحسبنا هنا ما قدمناه من أدلة القاضى عبدالجبار على أنه تعالى قادر على فعل الظلم، غير أنه تعالى لا يفعله لقبحه وغناه عنه، وعلى هذا فأفعاله تعال كلها حسنة .

(٤٧) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، جـ٦، (١)، ص١٣٧ .

(٤٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٥. ويمكن الرجوع إلى تفصيل هذه الأدلة والإلزامات فى شرح الأصول ص ٣١٧، والمحيط بالتكليف ص ٢٤٩، والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦، (١) ص ١٤٣ وما بعدها. والملاحمى : الفائق فى أصول الدين،ص٥١.

وإذا كانت أفعاله كلها حسنة، فإن القاضى عبد الجبار يحدد وجوه حسنها فى أربعة وجوه يجملها على النحو التالى : " فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه، (كخلقه للإنسان مثلا)، ومنها ما يحسن أن يخلقه للنفع به (كخلقه لسائر ما ينتفع به الإنسان)، ومنها ما يحسن أن يخلقه ليفعل به المستحق (مثل التكليف، والآلام، والجنة والنار) ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراده لخلق ما قدمناه (كخلقه تعالى لسائر ما يساعد على خلق الأفعال السابقة)، إما لإحداثه، أو لإحداثه على بعض الوجوه، ويجب أن يشترط فى جميعه انتفاء القبح "[٤٩]، وجميع هذه الوجوه تقضى بأن أفعاله كلها نفعا لعباده أو مؤدية إلى النفع، الذى هو إحسان منه تعالى وتفضل .

ويقرر القاضى أن أولئك الذين نسبوا الشر إلى الله تعالى، قد غابت عن أنظارهم وجوه الحسن فى أفعاله تعالى، فظنوها كذلك، على نحو ما ظنوا فى الآلام – مثلا – أنها شر، وغاب عنهم أنها قد تحسن من الله تعالى، إذا وقعت على وجه حسن نحو أن تكون مستحقة كالعقاب الذى ينزله الله بالعصاة فى الآخرة، أو أمر تعالى بتعجيل عقابهم فى الدنيا بهذه الآلام، وكالأمراض – أيضا – التى ليست شرا، لأن الله تعالى يفعلها للاعتبار بشرط التعويض عنها [٥٠]

وصفوة القول : أن القاضى يقرر أن أفعاله تعالى كلها خيرة، لأنها تصدر وفق حكمته، ومن ثم يلزمنا أن نعرض لبيان حكمته

(٤٩) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١١، ص٨٤
(٥٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦، (١)، ص٣٤ – ص٣٥

تعالى، وكيف نفسر الشرور الكونية (الميتافيزيقية والطبيعية). وفقا لها .

ثانيا الحكمة الإلهية وتفسير الشرور الكونية

تقوم الحكمة الإلهية – عند القاضى – على مبدأين هما نفس المبدآن اللذان قامت عليهما حسن أفعاله تعالى، هذان المبدآن هما : الأول : أن الله تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم بذاته، أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، والثانى : أنه غنى على الإطلاق، لا تجوز عليه الحاجة، سواء أكانت نفعا يحصله، أو دفع مضرة .

ومن مقتضيات هذه الحكمة أن تكون أفعاله تعالى هادفة لتحقيق أغراض وغايات، ذلك لأن الفعل الخالى من الغاية والغرض، فعل يوصف بالعبث، تعالى الله عن ذلك، غير أن الغاية والغرض لا يعودان إليه، لأنه غنى على الإطلاق، وإنما يعودان إلى نفع عباده وصلاح أمرهم .[٥١] ويروى الشهرستانى أن المعتزلة قالت : " الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين : إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع، تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره"[٥٢]، كما يضيف الشهرستانى إلى ذلك أنهم ذهبوا إلى أنه " قد

(٥١) الجرجانى : شرح المواقف، ص٥٣٨، والدوانى : شرح الدوانى على العقائد العضدية ص٨٥ .
(٥٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٩٧ –ص ٣٩٨ .

قام بالدليل على أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تقوم أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خير فخير، وإن وقع شر فشر، بل لابد وأن ينحو غرضا، ويقصد صلاحا، ويريد خيرا، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل، إن كان محتاجا إليه، أو إلى غيره" والله متقدس عن الانتفاع، فتعين أنه إنما يفعله لينفع غيره.[٥٣]

على أن التماس الغاية فى أفعاله تعالى أو تعليلها، قد صور لدى خصوم المعتزلة من الأشاعرة والظاهرية على أنه تقييد للإرادة والسلطة الإلهية، وكان أبرزما احتجوا به الاعتراض التالى : أن الله – تعالى – طالما كان عالما بعلم قديم، فليس هناك حاجة لاشتراط العلة فى أفعاله، وإنما تشترط العلة والغرض فى أفعال الإنسان الذى لا يبلغ حد الكمال بفعله، وقريب من هذا ما انتهى إليه فلاسفة الإسلام، لما يرونه من أن الخلق لغير الغرض أكثر تمشيا مع تنزيه الله عن القول بأن الخلق صدر لغرض لما فى ذلك من احتمال النقص .

غير أن القاضى يرى أن قوله لا يؤدى إلى التنقيص أو التقييد من إرادة الله تعالى، أو قهره، ذلك لأنه يرى فى التعليل بحثا فى أوجه الحكمة، أى بحث فى الدواعى التى رجحت فعل الفعل، وليس بحثا فى العلل الموجبة بالضرورة للفعل، فالقاضى يفرق بين معنيين للعلة : المعنى اللغوى للعلة، وهى ما له يفعل الفاعل أو لا يفعل من الدواعى وغيرها، وبهذا المعنى وصف الفقهاء ما تتعلق الحكمة به

(٥٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤٠٠

من الأوصاف، بأنه علة، لأنها عندهم سبب الحكمة، والوجه فى حسن اعتقاده، والمعنى الثانى للعلة : وهو ما اصطلح عليه المتكلمون من أنها السبب الموجب للفعل، والقاضى يقصد المعنى الأول، اعتمادا على أنه يرى أن استعمال لفظ " ما " فى الاصطلاح لا يمنع من استعماله اللغوى، وفى بيان معنى العلة الذى يقصده يقول : "إن علم الفاعل، بحسن الشىء، لا يقتضى وجوب فعله لا محالة، وإنما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك، ويحسن منه اختياره لأجله، وما حسن لأجله اختيار الشىء، وكان داعيا إلى اختياره، لم يجب اضطراده، حتى يجب اختيار كل ما شاركه فيه، كما لم يجب اختيار الأول لأجله وإنما يصح كونه داعيا للاختيار، وذلك مما يحبب إليه، ولا يؤدى إلى فساد، لأن الدواعى لا يجب كونها موجبة، وإنما تقتضى أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره "[٥٤].

وإذا كان الأشعرية والظاهرية قد عارضوا القول بغائية أفعاله تعالى بمعنى رفض تعليلها ،فإن الماتريدية لم يروا بأسا من القول بالحكمة فى أفعاله تعالى، كما أن متأخرى الأشعرية مالوا إلى ذلك، ويظهر ذلك واضحا فى كتاب الغزالى " الحكمة فى مخلوقات الله " .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فأن المعتزلة راحوا يلتمسون أوجه الحكمة فى أفعاله تعالى، ومن ثم راحوا **يلتمسون حكمة أفعاله فى الكون، لكى يفسروا الشرور الكونية التى تقع فى العالم على النحو التالى :**

(٥٤) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١١، ص٩٨

يقرر القاضى عبد الجبار أن حكمته تعالى تقضى بأن خلقه للعالم إنما يكون لغاية هى نفع الإنسان، وهذه الغاية ظاهرة لمن أراد أن يتأملها بالعقل فضلا عن أنها منصوص عليها فى السمع .

إن العقل ليشهد بأن حكمة الله اقتضت إظهار آياته فى الكون ليستدل بها الإنسان على وحدانيته، ويتوصل بها إلى معرفته، وعبادته، ويستوجب بذلك الثواب.[55]

كما أن الآيات القرآنية قد دلت أيضا على خيرية أفعاله فى الكون، وذلك فى نحو قوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾[56]، والتى يذهب الزمخشرى فى تفسيرها إلى أن المراد بهذه الآية هو أنه تعالى ما سوى هذا السقف المرفوع وهذا المهاد الموضوع، وما بينهما من أصناف الخلائق، مشحونة بضروب البدائع والعجائب، كما تسوى الجبابرة سقوفهم وفرشهم، وسائر زخارفهم للهو واللعب، وإنما سواها للفوائد الدنيوية، والحكم الربانية، لتكون مطارح افتكار واعتبار واستدلال، ونظر للعباد، مع ما يتعلق بها من المنافع ..[57] وقوله تعالى أيضا : ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ**﴾[58]، وهذا يعنى أن الله تعالى أراد ألا يكون شئ من مفردات الخلق إلا لحكمة

(٥٥) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤٠١

(٥٦) سورة الأنبياء آية ١٦، ١٧ .

(٥٧) الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص٢٤٧.

(٥٨) الأنعام آية ٧٣

وصواب[59]، وكذلك فى قوله تعالى : ﴿ **أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا(٢٨)وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا مَتَاعًا لَكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ** ﴾[60]، فإن هذه الآية الكريمة تشير فيما يقول الزمخشرى إلى أن الله جعل ما فى الكون ملائما للإنسان، فهكذا جعل الليل مظلما، ليلائم نوع الإنسان، والنهار مبصراً ليلائم معاشه، وفجر العيون ماءا لتخرج الزرع، لكى ينتفع بها الإنسان وكذلك أنعامه، لأن منفعتها مردودة إليه[61]، إلى غير ذلك من الآيات التى تشير إلى أن العالم بجميع مخلوقاته إنما خلقه الله تعالى لنفع الإنسان[62]. وفى هذا يقول الجبائى وابنه أبو هاشم : إن الله لم يدخر عن عبادة شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة، لأنه قادر عالم جواد حكيم، لا يعجزه عطاء، ولا ينقص من خزائنه، ولا يزيد من ملكه الادخار[63]، فكل شئ فى هذا العالم يتجه نحو الصلاح العام. ولعل من أقوى الأدلة التى تشهد بهذا الصلاح العام فى العالم، تلك الملاءمة التى ندركها – فى عصرنا والتى أبان عنها تطور العلم –، بين

(٥٩) الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص٢٩٨.

(٦٠) النازعات آية ٢٧ – ٣٣ .

(٦١) الزمخشرى : الكشاف، ج٢، ص٥٢٢.

(٦٢) أنظر على سبيل المثال : سورة الرعد آية ٣،٤، وانظر الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص٤٨٨، وأيضا سورة المؤمنون آية ١٨،١٩، وانظر الزمخشرى : الكشاف، ج٢، ص ٧٠.، وسورة الواقعة آيات ٦٨-٧٤، وأيضا الزمخشرى : الكشاف، ج٢، ص٤٣٢ .

(٦٣) الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ٨٤ .

الإنسان والعالم الذى يعيش فيه، فنجد أن كل ما خلقه الله فى هذا العالم ملائم لحياة الإنسان، فالغلاف الجوى المحيط بالأرض يحميها من الشهب والنيازك، والهواء المحيط بالإنسان ملائم لتنفسه ووظائف حياته، ولا كذلك الطبقات العليا من الجو، ووجود الجبال تحفظ توازن الأرض، وتعاقب الليل والنهار فيه ملاءمة لنوم الإنسان ويقظته، ونزول المطر من السماء هو بمقدار ما ينبت من النبات، وينتفع به الإنسان والحيوان، وعدم اختلاط مياه البحر بمياه الأنهار العذبة، هو من أجل بقاء النبات والحيوان والإنسان، ووجود الأشجار فيه من الفوائد للإنسان ما لا يحصى، وكذلك المعادن فى باطن الأرض، وهكذا كل ما نشاهده فى العالم المرئى، إنما يوحى إلينا بأنه ملائم لحياة الإنسان من كل الوجوه.[٦٤]

ولكن قد يعترض على هذا الصلاح العام الذى يسود العالم، بأن العالم طافح بالشر، فهو يعج بضروب شتى من البلايا والمحن والكوارث والأمراض والأسقام والعاهات والآفات، هذا فضلا عن الموت المتربص بالإنسان!، ويستحيل عليه أن يفلت من قبضته!!... أليس هذا كله يجعل الإنسان يشك فى هذه النزعة التفاؤلية التى أثارها القاضى ورآها سائدة فى العالم كما رآها معه رفاقه من شيوخ الاعتزال!!.

فى الواقع قد أشاع الملاحدة اعتراضات متشائمة من هذا القبيل، وقد أورد القاضى نفسه على لسانهم هذا الاعتراض : إنه لو كان لهذا العالم صانع حكيم، لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع

(٦٤) الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : الإنسان والكون فى الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٧٤ .

الضارية الخبيثة نحو : الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القاتلة، والصور القبيحة المستنكرة مثل : الحيات والعقارب[٦٥].

وهذا عين ما روى عن ابن الراوندى فى كتابه "التعديل والتجوير " حيث زعم فيه : أن من أمرض عبيده وأسقمهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وأنه من خلد من كفر به وعصاه فى النار طول الأبد، سفيه غير حكيم، ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب"[٦٦].

ويدحض القاضى اعتراض الملاحدة – الذى أشرنا إليه – بالقول : بأن هذه المخلوقات الضارة قد خلقت لأغراض حكيمة، تتمثل فى نفع هذه الحيوانات أولا، ثم نفع العباد ثانيا، أما نفع هذه الحيوانات : فهو التفضل عليها بالإحياء، ونعمة الإيجاد، وخلق الشهوة والمشتهى، وأما نفع العباد : فإن فى هذه الحيوانات منافع للعباد فى الدين والدنيا، فأما المنافع الدنيوية : فإن الترياق من العقارب والحيات أصل فى دفع السمومات، وأما المنافع الدينية : فإنه فى مشاهدة هذه الصور المنكرة، والحيوانات المؤذية، الكريهة المنظر، ما يجعل الإنسان يحترز من عذاب الله، المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها، فتكون لطفا له يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية [٦٧]، فيكون خلق الحيات والعقارب والسباع لضرب من

(٦٥) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٥.
(٦٦) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٢ .
(٦٧) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٠٥ – ص ٥٠٦ .

المصلحة، من حيث يدعو الخوف منها والتوقى، اتقاء النار، بمجانبة المعاصى، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾(٦٨). فإن جميع ما خلقه الله، خلقه لحكمة، ومصلحة، والذى يظن خلاف ذلك، فهو يماثل ظن الكافرين بالله (٦٩).

وهكذا يفسر القاضى الشرور فى ضوء الصلاح العام الذى يسود العالم، كخلق هذه المخلوقات الضارة، وما يفعل من أمراض وآلام بالعباد، فإنما يكون لمصلحتهم، لأنهم إذا اعتبروا بما نزل بهم، كانوا أقرب إلى الطاعة، خوف الزيادة فى الأمراض، فضلا عن أن الله يعوضهم فى الآخرة، فيكون لهم فى ذلك مصلحة عظيمة، لدرجة أن صاحب البلاء - فيما يقول القاضى - إذا شاهد ما أُعد له من أعواض ود لو زاد بلاؤه.(٧٠)

وعلى هذا يمكننا القول بأن القاضى - معبرا فى ذلك عن رأى المعتزلة - لا ينكر وجود الشر فى العالم، ولا ينكر نسبة الشر إلى الله، فيقول الخياط - مدافعا عن معمر بن عباد الذى اتهمه ابن الراوندى بأنه يرى أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله - بقوله: " اعلم أن معمرا كان يزعم أن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه

(٦٨) سورة ص آية ٢٧ .
(٦٩) القاضى عبدالجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢١٨ وانظر أيضا ص ١٨٠ - ص١٨١، وطبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٨٠ .
(٧٠) القاضى عبدالجبار : المختصر فى أصول الدين، ص ٢٢٧ .

وأسقمه، وأن أحدا لم يمرض نفسه، ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قِبله، فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم ،فالله من ذلك برىء، وفاعله من ظلمة الناس"(٧١).

ولكن مع اعتراف القاضى - وسائر المعتزلة - بأن العالم ملىء بضروب الشر الميتافيزيقية : كالموت، والشر الطبيعى كالكوارث والبراكين والزلازل والجدب، وهلاك الزرع....، بأن هذه الشرور جميعها من فعل الله، إلا أن الله تعالى لا يوصف بأنه فاعل للشر، ولا مريد له، ولم يقض به، ذلك لأن الأمر لو كان على هذا النحو، لكان الله تعالى ظالما !!، فضلا عن أن التكليف الذى كلف عباده به يصبح تكليفا بما لا يطاق، وهو الظلم بعينه !!، تعالى الله عن ذلك (٧٢).، وهذا كله قائم عند القاضى على ما ذكرناه من شرور، هى فى حقيقتها ليست شرورا على سبيل الحقيقة، وإنما يطلق الناس عليها ذلك مجازا لا حقيقة ذلك لأنها فى حقيقتها خير وصلاح للعباد، يختبر الله بها عباده، ليقربهم إلى الطاعة بالصبر عليها، وإنما الشر الحقيقى هو ما يقع من معاصى العباد بإرادتهم وقدرتهم وعلمهم به، يقول القاضى فى ذلك : إذا ثبت " أنه تعالى لا يفعل القبيح (من باب

(٧١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص ٥٦ .
(٧٢) القاضى عبدالجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج١، ص٢١١ وانظر أيضا طبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٧، ص ١٤٨، ص ١٦٨، ص ١٧٩ - ص ١٨١ .

الضرر وغيره)، لم يجز أن يقال أنه تعالى يفعل الشر، ولما كان ينزل بالمؤمنين من : مرض وفقر ومصيبة، (منها)، لما يقع به من المضار القبيحة كالظلم وغيره، توهم الناس الذين يقل تميزهم، – وقد علموا أن ذلك من قبل الله تعالى –، أنه يجوز أن يقال : خلق الشر والخير، ومتى تبين لهم أن كل ذلك من باب المصالح، ومما للمرء فيه أغراض، وله فى الصبر عليه ثواب، – على ما ذكرناه فى كتاب "الشكر والصبر" – علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله، وإنما يستجيز إطلاق ذلك من يزعم أن أفعال العباد مخلوقة لله.... وإنما يضاف إليه (أى إضافة الخير إلى الله تعالى) من حيث أمر به، ولطف فيه ... وأن الشر بالضد من ذلك، فلا يجوز إضافته إلى الله تعالى أصلا "[٧٣].

والشر الذى يقصده القاضى هنا، هو الشرور الأخلاقية، فهى من فعل العباد، وليست من فعل الله تعالى، ولا تقع بقضاء الله إلا من جملة الأخبار والكتابة[٧٤].

وصفوة القول أن القاضى عبدالجبار – وسائر المعتزلة – يقيم تفسيره للشرور الكونية، اعتمادا على القول بأن أفعال الله تعالى غايتها صلاح الإنسان ونفعه [٧٥]وهو يعرف الصلاح بـ " النفع " ،فكل

(٧٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧٩.

(٧٤) المصدر نفسه : ص ١٧٩–ص١٨٠ .

(٧٥) لقد خالف القاضى عبدالجبار معتزلة بغداد فى قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، وقد أورد اعتراضاته عليهم أنظر ذلك تفصيلا :

ما علم نفعا، علم صلاحا، وما لم يعلم نفعا لا يعلم صلاحا، فحقيقة الصلاح أنه " النفع ودفع الضرر"، ويستحيل الصلاح، على من يستحيل عليه النفع، ذلك لأن النفع والصلاح لا يكونان إلا لمن ينتفع بهما ومن ثم تكون أفعاله كلها صلاحا لعباده .

والصلاح ضد الفساد، فكل ما خلا من الفساد فهو صلاح، وهو فيما يقول الشهرستانى : الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم، وبقاء النوع عاجلا، والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا [٧٦]، وهذا قريب مما انتهى إليه الجبائى وابنه أبو هاشم من أن الأصلح : "ليس هو الألذ، بل هو الأجود فى العافية والأصوب فى العاجل، وإن كان ذلك مؤلما مكروها، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية"[٧٧].

وعلى أساس هذا القول فسر القاضى وسائر المعتزلة – الشرور الكونية، فهذا هو الخياط يوضح رأى قاسم الدمشقى فى تفسير الشرور الكونية قائلا : "إن قاسما كان يزعم أن الفساد فى الحقيقة هى المعاصى، فأما ما يفعله الله من القحط والجدب، وهلاك الزرع، إنما ذلك فساد وشر على المجاز، لا فى التحقيق، بل هى فى

المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٤، ص ٥٦ وما بعدها، وانظر : دكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف " آراء القاضى عبدالجبار الكلامية "مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١، ص ٤٠٤–ص٤٠٥، وأيضا الدكتور محمد السيد الجليد : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨١ م، ص ١٤٦ – ص ١٤٧.

(٧٦) الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام، ص٤٠٦

(٧٧) الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص١٠١ .

الحقيقة صلاح وخير، إذا كان الله جل ذكره، إنما يفعله بخلقه نظرا لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك، فيستحقون الخلود فى الجنة، وليذكرهم بما نالهم من شدة ذلك شدائد يوم القيامة، وأليم عذابها، فيزدجروا عن المعاصى، فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون من نجا من العذاب بالنار، وأورث الخلود فى الجنان، فسادا ولا شرا، بل هو نفع وخير وصلاح فى الحقيقة... إن من قال : ما نزل بالزرع من قبيل الله فساد فى الحقيقة، وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر... إن الشر فى الحقيقة هى المعاصى الموصلة إلى عذاب الله وأن الأمراض والأسقام شر على مجاز الكلام، فأما فى التحقيق فهى خير وصلاح ونفع"[٧٨] .

فالقاضى عبد الجبار، يرى أن وقوع الشرور الكونية راجع إلى مصالح المكلفين، وهى تستوى فى ذلك مع الخير، كما تستوى الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده، ولو كانت الرأفة تغنى عن الحزم فإن الوالد لا يقوم بها، كذلك لو كانت بالنعم دون النقم يصلح حال الإنسان، لقبح من الله تعالى صدور المصائب والشرور والآلام، إن النعم والنقم كلها مصالح من حيث أنها تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار، ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد.[٧٩]

(٧٨) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى، ص٨٥ .

(٧٩) أنظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٣، ص١٠٣ص١٠٩

وهكذا ينتهى القاضى عبد الجبار إلى أن الشرور الكونية ليست شرورا على سبيل الحقيقة، لأن الشر - كما سبق له تعريفه - هو" الضرر القبيح وما يؤدى إليه"، وعلى هذا لا يكون الضرر شرا، إلا إذا كان قبيحا، ولا يكون قبيحا إلا إذا وقع علي وجه يقبح من أجله، نحو أن يكون غير مستحق، أو يكون عبثا، حيث لا غرض ولا حكمة وراء هذا الضرر، والشرور الميتافيزيقية والطبيعية شرور تحقق أضرارا، لكن هذه الأضرار ليست خالية من الأغراض والغايات، التى تعود إلى نفع الإنسان وصلاح أمره، على أنه قد تغيب عن عقولنا، مثل هذه الأغراض والغايات الحكيمة فتصف الفعل بأنه شر لا نفع فيه، ويصور الله تعالى فاعلا للشر مريدا له، تنزه الله عن ذلك، لأن أفعاله تعالى يحكمها أمران سبق لى أن أشرت إليهما، الأول :أنه حكيما لا يفعل إلا لأغراض حكيمة، والثانى أنه عادل لا يظلم ولا يجور، ومن ثم صارت أفعاله كلها حسنة وصوابا وحكمة[٨٠].

والقاضى عبدالجبار فى تفسيره للشرور الكونية، ينزع منزعا إنسانيا خالصا، خلا من التفسيرات الأنطولوجية والتى نجدها عند الفلاسفة الطبيعيين، وإنما نزع منزعا أخلاقيا محضا، فصح أن يقال أن تفسيره يمكن أن يكون زادا للإنسان فى سعيه إلى الخير، من حيث إن الإنسان ممتحن بالنعم والنقم معا، وليس عليه إلا أن يكون صالحا، أصابه الخير أم الضر، فلا تفتنه النعمة، ولا يجزع عند البلاء .

(٨٠) القاضى عبدالجبار : المختصر فى أصول الدين، ص ١٧٨، ص١٧٩، ص ٢٠٣، وطبقات المعتزلة، ص ١٧٩ .

وهذا تفسير يتفق تماما مع ما نبه إليه الشرع، حيث لم يسم المصائب التى تنزل بالعباد شرا، بل سماها بلاء وفتنة ومحنة، وإذا وردت تسميتها أحيانا بـ"الشر" فهى تسمية ليست على سبيل الحقيقة، وإنما هى من قبيل المجاز، وقد ورد فى الآيات القرآنية ما يشير إلى أن الله تعالى لا يبتلى المؤمن إلا لحكمة يعلمها، وذلك فى نحو قوله تعالى : ﴿ **أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُون لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ** ﴾ وفى قوله تعالى ﴿ **وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً** ﴾ كما ورد فى السنة ما يؤيد ذلك فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله ﴿ **ما يصيب المؤمن من نصب ولا وصب، حتى الشوكة يشاكها، إلا كان له فيها حسنة** ﴾[٨١]

ثالثا : عناية الله بالإنسان

يؤكد القاضى معبرا عن رأى المعتزلة عامة على عناية الله بالإنسان الذى كلفه، وأراد له الهداية بعد أن جعله مسئولا مكلفا، وتبلورت هذه العناية فى قول المعتزلة باللطف الإلهى، والعوض على الآلام، وهذا كله يشهد بخيرية الله تعالى :

أ- **اللطف الإلهى** : يعرف القاضى عبدالجبار " اللطف " : بأنه كل ما يختار المرء عنده الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده

(٨١) الدكتور محمد السيد الجليد : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٤١ .

أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل فى الحالين" (أى فى حالة وجود الفعل وعدمه)[٨٢]، فاللطف يقوى الداعى لدى الإنسان ليترجح عنده فعل ما كلف به، أو يقوى الصارف عن إيجاد ما كلف اجتنابه، فيكون العبد أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، فاللطف بهذا المعنى أقرب إلى إزاحة العلة أمام المكلف حتى يكون فى حالة تمكنه من أداء التكليف، لهذا فقد يسمى اللطف "توفيقا" أو "عصمة" بمعنى أن العبد إذا وفق فى فعل الطاعة سمى توفيقا، وإذا وفق فى تجنب القبيح سمى عصمة[٨٣]، فكأن اللطف هو وسائل الترغيب المختلفة والمتعددة فى أداء الواجب ووسائل الترهيب المناسبة للزجر عن اقتراف المعاصى، وهكذا يكون الغرض العام من اللطف - عند المعتزلة - هو تقوية الدواعى إلى فعل الخير وتقوية الصوارف عن فعل الشر، فهو بمثابة التمكين من فعل الخير وإزاحة العلل أمام العبد ليكون أقرب إلى إتيان الفعل .[٨٤]

واللطف - بهذا المعنى - عبارة عن فعل إلهى يعين الله به العبد فى الوقت المعين والمناسب لاختيار الطاعة أو بترك المعصية .

(٨٢) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٣ ص ٩٣ .

(٨٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٣، ص ٩٣، وشرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ ،.

(٨٤) الدكتور محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ص١٣٨.

على أن القاضى عبدالجبار يرى جواز اللطف فى الأمور الدينية فقط، من حيث إن الإنسان يختار عنده ما يستحق الثواب، ولذلك يقال عنه أنه " صلاح " ويوصف بكونه " مصلحة "، أما فى أمور الدنيا فلا يرى القاضى عبدالجبار جواز اللطف الإلهى فيه .

والقاضى عبدالجبار فى سبيل ذلك يستدل بكثير من الآيات القرآنية، كقوله تعالى : ﴿ **وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إلا قَلِيلا** ﴾ والذى يقول القاضى فى تفسيره : إن الاستثناء هنا، يقصد به بيان اختصاص الناس بالألطاف الإلهية، وقوله تعالى : ﴿ **وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فَضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ** ﴾ ويذهب القاضى فى تفسير هذه الآية الكريمة أن الله تعالى لم يفعل ما ذكره لكى لا يكون الناس أمة واحدة فى الكفر، لأن هذا مفسدة، ويفعل خلاف ذلك، وهو "اللطف" وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ**﴾، والتى يقول عنها القاضى أن الله ينزل الرزق بقدر ما يعدل به الناس عن البغى، أى بالقدر الذى يصلح حالهم به، وهذا هو اللطف... إلى غير ذلك من الآيات، والتى يلتمس فيها القاضى عبدالجبار دليلا على اللطف.[٨٥]

(٨٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٣، ص ٩٥، وانظر أيضا الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف (آراء القاضى عبدالجبار الكلامية) ص ٣٩٢ .

ويشير القاضى عبدالجبار إلى بعض أوجه اللطف، مثل : بعثه الرسل فيقول الجبائى : " إن بعثه الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف".[٨٦]

ويبدو أن المعتزلة قد ذهبوا إلى ذلك بناء على ما ورد فى القرآن من اعتبار بعثة الرسل لطفا للتنبيه والحث على النظر، والبعث من الغفلة والنسيان اللتان يقع فيهما المكلف.[٨٧]

ومن أوجه اللطف أيضا : النظر والمعارف، والآلام، والرزق.... وغير ذلك مما يقرب الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ذلك لأن الله تعالى لخيريته لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة، لأنه قادر، جواد، حكيم، لا يضره المنح، ولا ينتقص من خزائنه المنع، ولا يزيد فى ملكه الادخار، واقتضت عنايته بالإنسان أن يهب الإنسان الدواعى والصوارف التى تدعوه إلى الطاعة، وتصرفه عن فعل القبيح .

ب- العوض عن الآلام .

يعد الكلام عن العوض أحد الجوانب الرئيسة للعناية الإلهية، فهى تؤكد العدالة الإلهية والتى تقضى بأن الله لا يظلم، لذلك فإنه تعالى إذا آلم، أو أمرض، أو أمر بما فيه ألم – كذبح الحيوان مثلا – أو التسخير – كتسخير الدواب _ فإنه يعوض عن هذه الآلام، ومن

(٨٦) الشهرستانى : فى الملل والنحل، ج١، ص٨١، وانظر ص ٤٣ أيضا .

(٨٧) انظر على سبيل المثال سورة النساء آية ١٦٥، وتفسير الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص ٢٣٨. وسورة الإسراء آية ١٥، وتفسير الزمخشرى : الكشاف، ج١، ص ٥٤٤ – ص ٥٤٥، ... وغيرهما .

خلال القول بالعوض استطاع القاضى عبدالجبار أن يبرر ضروب الشر الواقعة فى العالم، والتى تنزل بالمكلفين، فانتهى إلى أن ذلك كله لا يمكن أن يقع دون أن تكون لله حكمة فيه، أو يقع على وجه يكون ظلما، أو عبثا، وإنما يقع للطف وللعوض أو الاثنين معاً، ذلك لأن أفعاله تعالى يجب ألا تتنافى مع عدله بل يكفى أن تكون أفعاله غير متعارضة مع عدله **بل يجب أن تكون صادرة بمقتضى عدله**[٨٨]

وعلى هذا تكون نظرية العوض مفسرة لكل مظاهر الآلام التى تقع بالمكلفين وغيرهم، من قبل الله تعالى .

لقد ميز القاضى - والمعتزلة بوجه عام - فى الآلام بين ثلاثة أنواع منها : الأول : الآلام التى تقع جزاء أو عقابا للمكلف على ما صدر منه من أفعال بمقتضى إرادته واختياره كالكبائر التى اقترفها، مثل هذه الآلام لا يعوض عنها المكلف، ذلك لأنها مستحقة على الإنسان، والنوع الثانى : الآلام التى تقع من جهته تعالى : كالكوارث والنكبات أو الأمراض، أو ما أمر به من ذبح بعض الحيوانات أو تسخير بعضها، فهذه هى الآلام التى يعوض عليها .، والنوع الثالث : الآلام التى تقع من غير الله تعالى، وتكون غير مستحقة لمن وقعت عليه، فإن العوض على تلك الآلام يكون على مرتكب الألم، حيث يأخذ الله من حسناته ويعطى للمجنى عليه، وإذا لم يكن له حسنات، فإن الله يصرف الآلام عن المكلف ويعوضه عليها.[٨٩]

---

(٨٨) الدكتور أحمد صبحى : الفلسفة الخلقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة، ص١٠٠.

(٨٩) الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٤٦٣ - ص ٤٦٤ وأيضا الدكتور محمد السيد الجلينـد : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ص١٥٦ .

على أن القاضى عبدالجبار - شأنه شأن سائر المعتزلة - قد خاض فى تفصيلات كثيرة حول العوض، نحو : هل يكون فى الدنيا أم فى الآخرة، أم يصح فى كليهما، وهل تكون الأعواض متقطعة أم دائمة ؟، وهل الذنوب أو السيئات تبطل الأعواض أم لا علاقة لها بها؟ وهل تجب الأعواض ابتداء وتفضلا، أم أنها مستحقة كالثواب ؟، وهل يصح أن يؤلم الله لأجل العوض فقط، أم للعوض والاعتبار.... إلى آخر هذه التفصيلات، والتى شغلت حيزا كبيرا فى مؤلفاته المختلفة، فضلا عن أنه أفرد لها قسما كبيرا من كتاب "اللطف" وهو الجزء الثالث عشر من موسوعته " المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"، كل هذه التفصيلات والتدقيقات لا أرى فائدة من الخوض فيها، لأن الذى يعنينى - هو - ارتباط قضية العوض بالعناية الإلهية، وكيفية تبرير الآلام الواقعة من قبله تعالى، وهذا ما أشير إليه هنا بشىء من التفصيل:

يحاول القاضى أن يوضح لنا - فى البداية - حقيقة الآلام، فيتساءل : هل الألم قبيح فى ذاته ؟، أم قبيح لوجه يكون عليه ؟، يرفض القاضى - فى إجابته عن ذلك السؤال - أن يكون الألم قبيحا لذاته، لأنه لو قبح الألم لذاته لقبح كل ألم، وهذا يتناقض مع ما سبق أن أوضحناه عنده، من أن بعض الآلام تقع للعظة والاعتبار، ومن ثم يؤكد القاضى أن الآلام كأى فعل، إنما ترجع قيمته إلى الوجوه والاعتبارات التى يقع عليها، تلك الاعتبارات والوجوه التى يكشفها العقل، فإن كانت بحكم العقل حسنة حسن الألم وإن كانت قبيحة قبح الألم[٩٠].

---

(٩٠) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٣، ص ٣٨٤ .

فالألم يحسن على سبيل الإجمال إذا خلى عن كونه عبثا أو ظلما، كأن يكون مستحقا، (كالحدود والكفارات)، أو لدفع ضرر أعظم منه، أو اقترن بنفع أكبر يوفى عليه، سواء أكان الفاعل متيقنا لذلك، أم ظن ذلك ظنا راجحا، ويحسن الألم للاعتبار، كأن يكون من نوع اللطف بالعباد [٩١]، ومثل هذه الآلام يعوض عنها .

وقد يقبح الألم إذا وقع ظلما، أو عبثا، كأن يكون بلا استحقاق أو عوض. وعلى هذا فإن الآلام إذا وقعت بالمكلف فلا بد فيها من الاعتبار والعوض، لأن الاعتبار يخرجها عن كونها عبثا، بينما العوض يخرجها عن كونها ظلما، أما إذا نزلت بغير المكلف فإنه لا بد فيها من العوض الذى يوفى عليها حتى لا تخرج عن كونها ظلما[٩٢].

هذا ما يمكن استخلاصه من رأى القاضى فى الآلام، التى يعوض الله عليها الإنسان نجد فيه التأكيد على عناية الله بالإنسان وتجد فيه التأكيد أيضا على أن الآلام ليست كلها شرا ولا قبيحة وإنما فيها ما يكون خيرا وحسنا .

والقاضى بهذا تمكن من الرد على الثنوية - كما سبق أن ذكرت فى المقدمة - فى زعمهم أن الآلام كلها قبيحة، وأن الملاذ كلها حسنة، ومن ثم قالوا بفاعلين لهما مستقلين .

---

(٩١) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٤، والمغنى ج١٣، ص ٣٢٩ .

(٩٢) المصدر نفسه : ص ٣٢٩ .

على أن الأشاعرة - جميعهم - رفضوا فكرة العوض رفضا تاما، لأنهم يرون أن الله هو الفاعل لكل شىء، فالآلام متى وقعت منه كانت حسنة وعلى أى وجه وقعت[٩٣]

ويمكننا أن ننتهى إلى القول بأن العناية الإلهية تكتمل عند القاضى عبدالجبار بهذين الأمرين المهمين وهما اللطف والعوض . فيما تقدم بيان خيرية الأفعال الإلهية، وكيف أنها تتجه لخير الإنسان وصلاح أمره.

---

(٩٣) أنظر تفصيلا : عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٤٦٤ - ص ٤٦٥.

الفصل الثالث

الخير والشر فى الأفعال الإنسانية

تمهيد

عرضت - فيما تقدم - ماهية الخير والشر، وعرضت لخيرية الأفعال الإلهية، وأوضحت من خلالهما، حسن أفعاله تعالى، وكيف أنها تهدف لغاية، هى نفع العباد، وصلاح أمرهم، ومن ثم كان تكليفه لعباده، ذلك التكليف الذى اقتضى عدله، أن يمكنهم منه، بأنه يخلق فيهم العقل، والقدرة والاستطاعة، وأن يثيبهم بما أعده لهم من ثواب، أو يعاقبهم بما أعده لهم من عقاب، وذلك طبقا لوعده ووعيده .

والبحث عن الخير والشر فى مجال الأفعال الإنسانية، يقضى بأن نشير إلى الجوانب الرئيسة فى فلسفة القاضى عبدالجبار الأخلاقية، تلك الفلسفة التى تسعى أن يكون السلوك الإنسانى سلوكا خيراً .

والسلوك الإنسانى لكى يصل إلى هذه الغاية، فإنه لابد وأن يطابق قيم الأخلاق، ومن هنا كان لا بد لنا أن نشير فى البداية إلى مصدر القيم الأخلاقية، تلك القيم التى عبر عنها القاضى عبدالجبار بالحسن والقبيح، وقد حددت فيما سبق ماهية الحسن وماهية القبيح، وانتهيت فى ذلك إلى القول بأن الحسن والقبح قيمتان تطلقان على الأفعال، تبعا للوجه أو الاعتبار أو الصفة التى تقع عليها هذه الأفعال، فإذا كانت حسنة حسن الفعل، وإذا كانت قبيحة قبح الفعل، والعقل يدرك حسن أو قبح هذه الوجوه ضرورة، ومن ثم يدرك بالاستدلال على حسن أو قبح الفعل، ومن هنا يلزمنا أن نشير إلى :

١- مصدر القيم الأخلاقية .

٢- طبيعة القيم الأخلاقية .

٣- الواجب.

٤- المسئولية الأخلاقية .

١- مصدر القيم الأخلاقية :

لقد كان المعتزلة من أوائل المفكرين فى الإسلام الذين أدخلوا فى مصادر الأخلاق مصدرا جديدا، وهو العقل، وجعلوه الوسيلة التى تعرف بها الأحكام والقيم الخلقية من : حسن وقبح وفضيلة ورذيلة....، وذلك لأن الله تعالى قد أمدنا بالعقل ليكون لنا هاديا ومرشداً فى إدراك القيم الأخلاقية التى لا ترجع إلى الأوامر والنواهى الشرعية، وإنما لصفات الحسن والقبح التى تخصها، والتى يكون فى مقدور العقل إدراكها، ومن ثم يميز بين الأفعال، فيتبع الحسن ويتجنب القبيح، وفى كون العقل مصدرا للقيم والأحكام الخلقية نرى الجبائى - ومن تبعه من الجبائية - مثلا - يذهب فى تعريف العقل فيما يقول الأشعرى إلى أنه " هو العلم وإنما سمى عقلا، لأنه يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمى عقاله عقالاً، لأنه يمتنع به"[١]، وهذا ما يرويه أيضا اليافعى عن الجبائى حيث يقول : " هو العلم الصارف عن القبح الداعى إلى الحسن "[٢]. فالعقل بهذا يكون للإنسان كالعقال المانع من التردى فى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٥٥ .

(٢) اليافعى : مرهم العلل المعضلة، ص ٣٢٧ .

الجهل والرذيلة، فهو المرشد للإنسان فيما يفعله، وقوة رادعة له فيما لا يتفق وما يجب عليه، فيدفع الإنسان إلى الخير وينهاه عن الشر. وهكذا ركز المعتزلة على القيمة الخلقية للعقل واعتبروه المرشد الوحيد والأمين لأعمالنا، فهو بمثابة النور الذى يضئ الطريق قبل أن يسلكه الإنسان أو يعرض عنه[3].

والعقل يكون بهذا مصدرا من مصادر الأخلاق، بل هو المصدر الأول عند المعتزلة عامة. وهذا ما نجده عند القاضى عبدالجبار حيث يجعل العقل على قمة الأدلة التى يحصرها فى أربعة هى العقل والكتاب والسنة والإجماع، ذلك لأن العقل هو الذى يميز بين الحسن والقبح، وبه يعرف حجية الكتاب، وكذلك السنة والإجماع، ولذا فإن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقول لأن الكتاب إذا كان هو الأصل، من حيث كان فيه التنبيه على ما فى العقول، كما أن فيه من الأدلة على الأحكام، غير أن العقل هو الذى يدرك هذه الأدلة ويميز بينها، ويعرف الأحكام، ويميز بين الفاعلين، ومن هنا تزول المؤاخذة عمن لا عقل له،...[4]

فالعقل عند القاضى – هو مصدر إدراكنا للقيم الخلقية، وهو فى هذا يختلف مع الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الأحكام الخلقية يعلم وجوبها أو حظرها بالأوامر والنواهى الشرعية، وليس للعقل فى ذلك مدخل .

(٣) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥١، ج٢، ص ٥٣

(٤) القاضى عبدالجبار : طبقات المعتزلة ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩ .

ومما يوضح نزعة القاضى العقلية بصدد مصدر الأخلاق أن العقل إذا كان قادرا على إدراك أحكام الحسن والقبح فإنه يقبح من الإنسان – الاعتقاد ابتداءً، أى يعتقد بدون نظر، لأن هذا الاعتقاد لا يكون فى الغالب إلا جهلا[5]، ومن ثم أوجب القاضى على الإنسان النظر والاستدلال، وقبح منه الاعتقاد ابتداء والتقليد [6]،ومن ثم فإن العقل لا يستدل به على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم بهذه الأحكام، وإنما يجب على الإنسان أن ينظر، فيعلم حسن الحسن وقبح القبيح، ويعلم أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى، ومستحق للمدح والثواب على الطاعات، لأن الإنسان فى هذه الحالة سوف يكون أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية [7]. وهكذا يكون النظر غير مطلوب لذاته، وإنما هو كذلك ليوصل إلى الكشف المؤدى إلى صلاح الإنسان وخيره [8]، وهذا ما يؤكد لنا قيمة العقل الخلقية عند القاضى حيث يربط بين العقل وتحصيله للمعرفة من جهة وبين هداية الإنسان وصلاحه من جهة أخرى، لأنه كما سبق أن ذكرت يعتبر النظر والمعارف لطفا يقرب العبد من الطاعة ويمنعه عن المعصية، لكننا يجب أن نؤكد هنا أن مجرد العلم ليس ملجئا للإنسان إلى العمل، وإنما هو فقط من جملة الدواعى التى ترجح الفعل على

(٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٢٠١، وشرح الأصول الخمسة، ص ٦٠.

(٦) أنظر تفصيلا القاضى عبدالجبار: المغنى ج١٢، ص١٢٦، وشرح الأصول الخمسة، ص٦٠.

(٧) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٤٨٩.

(٨) المصدر نفسه : ص ٢٥٩.

الترك يقول القاضى:" إن من علم أن فى ترك الصلاة عقابا وفى فعلها استحقاق الثواب، ليس بمكره فى فعلها، وإنما قد تصرفه الصوارف عن أدائها" [9] فليس العلم هنا ملجئا للإنسان فى أداء ما علم، وإنما العلم يكون من جملة الدواعى للفعل فقط، والقاضى بهذا الرأى يكون مخالفا لسقراط الذى جعل العلم شرطا للفضيلة، فالإنسان متى عرف الخير وأدرك ماهيته، أتاه لا محالة، لأن الفضيلة وليدة المعرفة، فمتى عرفنا الخير حرصنا على فعله، ومتى أدركنا الشر توخينا أن نتجنبه فلا يأتى الشر إلا من جهله من حيث أن الفضيلة والرذيلة عنده لا إراديتان [10].

وقد بلغ من تقدير المعتزلة بعامة للعقل أنهم ذهبوا إلى القول بأن هناك شريعة عقلية عامة يدركها جميع الناس من حيث إنهم جميعا متساوون فى القدرة على إدراكها، متى اكتملت عقولهم، وذلك قبل أن يرد الشرع إليهم، وبموجب هذه الشريعة العقلية يتقرر على الإنسان القيام بالواجبات العقلية : كمعرفة الله، والتمييز بين الحسن والقبيح، وشكر المنعم.... وغير ذلك من الأحكام العامة التى لا يختلف فيها العقلاء، والتى تدرك بنظر العقل، ومن قصر فى أداء واجبات الشريعة العقلية، أو قصر فى معرفة أحكامها، فأنه يستحق العقوبة والتخليد فى النار، فيذهب أبوالهذيل العلاف إلى القول بأنه: "يجب عليه (أى على الإنسان المكلف قبل ورود الشرع) أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر، وإن قصر فى تلك المعرفة استحق العقوبة أبداً، ويعلم أيضا، حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب الإقدام

---

(9) المصدر نفسه : ص ٣١٠.

(10) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة الخلقية، ص ٣٠، ص ٣١.

على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور."[11]، وهذا عين ما ذهب إليه النظام وإن كان أقل تطرفا من العلاف حيث جعل واجبات هذه الشريعة تعرف بالنظر والاستدلال، أى بعد تفكير وتدبر وليس بضرورة العقل، يحكى الشهرستانى عن النظام قوله فى المفكر قبل ورود السمع:" إنه إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال، وقال بتحسين العقل وتقبيحه فيما يتصرف فيه من أفعال"[12]، بل إن ثمامة بن أشرس كان أكثر المعتزلة تطرفا فى هذا الصدد، حيث ذهب إلى أن سائر هذه الواجبات العقلية تدرك ضرورة من غير نظر أو استدلال، يخلقها الله فى عقول المكلفين، ولهذا فإن من لم يستطيع تحصيل هذه المعارف يكون أشبه بالحيوان، فلا تكليف عليه[13]، لأنه عقله غير مكتمل، وهكذا يجمع المعتزلة على أن الإنسان قبل ورود الشرع يكون مكلفا بهذه الواجبات العقلية، ومن هنا يقول القاضى **بحسن عقلى، وقبح عقلى**، يدركهما العقل بدون الاستعانة بالشرع مثل إدراكه حسن الصدق وشكر المنعم ورد الأمانة،... وإدراكه قبح الظلم والخيانة، والكذب الذى لا نفع فيه ...

ولكن هل يعنى هذا أن القاضى قد اكتفى بالعقل كمصدر للقيم الأخلاقية ؟

---

(11) الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ٥٢ والأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٢٠٩. والبغدادى،: الفرق بين الفرق، ص ١٢٩.

(12) الشهرستانى : الملل والنحل، ج١، ص ٥٨.

(13) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٧٣، الشهرستانى : الملل والنحل،ج١، ص ٧١ .

الحقيقة أن القاضى أضاف إلى العقل الشريعة النبوية كمصدر آخر للقيم الأخلاقية .

فالشريعة تحتل مكانة هامة عند القاضى عبدالجبار ذلك لأنها تأتى **مؤكدة على الواجبات التى وردت فى العقول**، ويمكن إدراكها بالعقل إما بالضرورة أو عن طريق النظر والاستدلال، كوجوب النظر، فى الطريق المؤدى إلى معرفة الله، فإن القرآن الكريم والسنة، قد حفلتا بما يؤكد على هذا الواجب، **كما أن الشريعة تأتى مفصلة لما أجمل عند العقل** ، فالعقل يكتشف المبادئ والقواعد، والشريعة تعين الأفعال الواجبة، فإذا ما تقرر فى العقل وجوب شكر المنعم وعبادته، فإن الشريعة هى التى **تعين هذه الأفعال التى يتعبد بها الناس وتبيّن شروطها وأوقاتها وأماكنها**، فالشرع يبين الأعيان من الأفعال والعقل يقرر الواجبات،. على أن الشريعة أيضا **تأتى مصححة لأحكام العقل**، لأن العقل يجوز عليه الخطأ، أو الغفلة والنسيان، **فتأتى الشريعة منبهة للعقل** من **غفلته عن حكم، أو ضابطة لأحكامه** والشريعة ضرورية إذا علمنا أن العقل لا يدل إلا على ما فيه استدلال عقلى معلوم، أما ما ليس هذا حاله، فلا دليل للعقل عليه. يقول القاضى عبدالجبار : " قد ثبت أن هناك أفعالا يكون المرء عندها أقرب إلى فعل الواجبات وتجنب القبائح، فالعلم بأنها ألطاف ومصالح لا يأتى فيه الدليل العقلى، وذلك لاختلاف أحوال المكلفين، واختلاف الأزمان والأماكن وشروط الأفعال، ولأن ماهو واجب على مكلف قد يحظر على مكلف آخر، وما يحسن من أحدهم

قد يقبح من الآخر، **ومعرفة ذلك كله لا يكون إلا بالشرع**، وإلا فكيف تدل العقول على أن **الصلاة بلا طهارة** لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح .[١٤]

وعلى ذلك يقول حورانى أن القاضى عبدالجبار ينظر إلى القيم الأخلاقية على أنها نوعان : قيم أولية (أساسية)، وقيم أخرى ثانوية (تكون مفصلة لهذه القيم الأولية)، وإذا أخذنا مثالا لتلك الإلتزامات الأخلاقية نجد أن هناك التزامات أولية (أساسية)، وهى تلك الأفعال التى ينبغى علينا أن نقوم بها، والتزامات ثانوية وهى تلك الأفعال التى تربى بها أرواحنا، حتى نتمكن من أداء هذه الالتزامات الأولية التى نؤدها لعدالتها ولكونها نافعة لنا، والقيم الأولية التى ندركها بالعقل هى تلك القيم الأخلاقية التى تساعدنا على أن نكون أخلاقيين، غير أننا لا يمكننا أن نمارس هذه القيم الأخلاقية الأولية بدون أن نعلم الطرق المختلفة لممارسة هذه القيم، وهذه هى وظيفة الرسل والرسالات لأنها تخبرنا عن هذه الطرق وكيف نمارسها .

فالشرع عند القاضى عبدالجبار يمثل إضافة أساسية لما يدركه العقل الطبيعى لأنه يمدنا بتفاصيل القيم الأخلاقية الأولية، التى يصدرها العقل الطبيعى، علاوة على أن الشرع يهتم بالقيم الثانوية التى يهملها العقل الطبيعى، أو لا يستطيع الوصول إليها، كما فى العبادات وممارستها لأنها موقوتة بأوقات معينة ومقادير محددة،

(١٤) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٧"الشرعيات"، حرر نصه أمين الخولى، ص ٩٣ .

فيكون الشرع محركا للإنسان للقيام بالعبادات، وحثه على التقرب إلى الله لينال العبادات[١٥].

ومن هنا اعتبر القاضر عبدالجبار –معبرا عن رأى جمهور المعتزلة– أن بعثة الرسل لطفا من الله تعالى لينبه العباد، ويحث عقولهم على النظر، وهذا ما يقرره الجبائى قائلا : "إن بعثة الرسل، وشرع الشرائع ،وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف..."[١٦]، أى أن بعثة الرسل والرسالات تكون مساعدة للعقل على الوصول إلى الطريق الصحيح، ومنبهة من غفلته أو سهوته اللتين يمكن أن يقع فيهما، وهذا ما يؤكده الشهرستانى عن المعتزلة بقوله : "اتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعم، واجبة قبل ورود الشرع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً[١٧].

ولقد استدل المعتزلة–بآيات كثيرة– ليثبتوا صدق ما ذهبوا إليه فى اعتبار بعثة الرسل لطفا من الله للتنبيه والحث على النظر، منها قوله تعالى : ﴿ **رُسُلا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ**

(15) Hourani (George F.) : Islamic Rationalism, the Ethichs of Abd Al-Jabbar, Clavendon press, Oxford, 1971, p. 129,133,137.

(١٦) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٨١.

(١٧) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٤٣.

حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١٨] .فيذهب المعتزلة فى تأويل هذه الآية إلى أن الناس ليس لهم من حجة قبل الرسل لأن الحجة لازمة عليهم بالعقل، والرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر فى تلك الأدلة، ولا عرفوا أنهم رسل لله إلا بالنظر فى تلك الأدلة أيضا، وتوكد الآية فى رأيهم أن بعثة الرسل هدفهاالتنبيه والحث على النظر، والبعث من الغفلة والنسيان الذى يمكن أن يقع فيه المكلفون فيقولون لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة ونبهنا لما وجب الانتباه إليه، فمجمل قول المعتزلة فى هذه الآية أن الرسول متمم لحجة العقل، ومنبه على ما وجب قبل البعثة بالعقل[١٩]. ومن تلك الآيات أيضا قوله تعالى : ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا** ﴾[٢٠]. ويحاول الزمخشرى فى تفسيره لهذه الآية أن يتخذها دليلا له فيتأولها قائلا : إن مقصود هذه الآية أن الحكمة الإلهية قد اقتضت ألا يعذب الله تعالى العباد إلا بعد أن يبعث فيهم رسولا يلزمهم الحجة، مع أن الحجة لازمة على الناس قبل بعثة الرسل، لأنهم يعرفون الله بأدلة العقل، ولكنهم أغفلوا النظر مع تمكنهم منه، وقدرتهم عليه، فاستحقوا العذاب، واستحقاقهم العذاب هنا لإغفالهم النظر، وكفرهم لهذا لا لإغفالهم الشرائع التى لا سبيل إليها إلا بالتوقيت والعمل. فكأن بعثة الرسل مقصودها التنبيه والحض على النظر، والإيقاظ لهؤلاء الكفار من رقدة الغفلة، وعدم الالتفات إلى الأدلة العقلية، وحتى لا يحتج

(١٨) سورة النساء آية ١٦٥.

(١٩) الزمخشرى : الكشاف، جـ١، ص ٢٣٨.

(٢٠) سورة الإسراء : آية ١٥.

هؤلاء الكفار فيقولون كنا غافلين فلو أن الله تعالى بعث إلينا رسولا ينبهنا إلى النظر فى أدلة العقل لكنا آمنا[٢١] .

ويذكر فخر الدين الرازى -من أهل السنة- تأويل المعتزلة لهذه الآية أيضا فيذكر أنهم فسروا الرسول بأنه العقل فقالوا : إن العقل هو رسول الله إلى الخلق، ولولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلى، فكأن معنى الآية عند المعتزلة : وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل[٢٢] .

وإلى نحو هذا يذهب الزمخشرى مقررا أن الشريعة النبوية متممة ومؤكدة للشريعة العقلية لقوله تعالى ﴿**لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾[٢٣] فالسمع عنده "سماع طالبى الحق" والعقل عنده"التأمل" ويقرر أن الله جمعبين السمع والعقل اللذين عليهما مدار التكليف، فالأحكام الشرعية كما تعرف بالعقل تعرف بالشرع[٢٤]، وما هذا إلا لأن العقل وحده لا يستطيع الوصول إلى مواقيت الأعمال ومقاديرها .... وقد رأينا كيف رد الجبائى الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات[٢٥] .

---

(٢١) الزمخشرى : الكشاف، جـ١، ص ٥٤٤، ص٥٤٥. ولقد اعتبر الأشاعرة هذه الآية دليلا ضد المعتزلة. قارن ما ذكره الآمدى فى الأحكام، جـ١، ص٥٣١.

(٢٢) فخر الدين الرازى : التفسير الكبير، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٠٨هـ، جـ٥، ص ٣٩١.

(٢٣) سورة الملك آية ١٠.

(٢٤) الزمخشرى : الكشاف، جـ١، ص ٤٧٦.

(٢٥) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص٨١.

هذا ويجب التنبيه إلى أن ثمة فرقا واضحا بين ما ذهب إليه المعتزلة فى قولهم بالشريعة العقلية، وموقفهم من الرسل والرسالات، وما ذهب إليه البراهمة من إثبات الشريعة العقلية وإنكار الرسل، فالعقل عند البراهمة يدل على الحسن والقبح، والأحكام العقلية ثابتة دون حاجة إلى الرسل، ومن هنا يمكن الاستغناء عنهم فالرسول لا يملك إلا الدعوة لهذه الأحكام، ولا يجوز له أن يبيح ما يحظره العقل[٢٦].

وإذا كان المعتزلة قد وافقوا البراهمة على دلالة العقل على حسن الأفعال وقبحها إلا أنهم خالفوهم فيما عدا ذلك، إذ لا يمتنع لدى المعتزلة أن يرسل الله تعالى من قبله رسلا، بجانب ما بثه فى العباد

---

(٢٦) البراهمة : هم قوم من الهند أثبتوا : الخالق، والرسل، والجنة، والنار، وأن رسولهم ملك أتاهم فى صورة البشر، من غير كتاب منزل، وأمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار، كما نهاهم عن الكذب وشرب الخمر، إلا أنه أباح لهم الزنا، وأمرهم بأن يعبدوا البقر ... وهذا ما تصوروه عن رسولهم وشرائعه ومن أقوالهم أنه كان فى الإمكان الاستغناء عن الرسل لأنهم لا يمكنهم أن يأتوا بما يخالف العقل، فالعقل إذن يغنى عنهم ومن هنا أنكروا الرسل، كما أنه لا يصح من قوانين الشرائع إلا ما وافق العقل ...
يمكن الرجوع إلى تفصيل أقوالهم فيما يلى من مصادر :
ابن الجوزى البغدادى : تلبيس إبليس، ص ٦٥ وما بعدها، البغدادى : أصول الدين، ص ١٥٠، والباقلانى : التمهيد ص ١١، البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، ص ٨١، والشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٧٣ .

من عقول تهديهم سبل الرشاد، لأن فى إرسال الرسل حكمة فى تفصيل أمور الدين، وبيان أحوال التكليف، وتعليم الشرائع، وإزاحة العلة، وتتميم للحجة على العباد ....

تبين لنا فيما سبق أهمية الرسل والرسالات، وكيف أن المعتزلة أعطت لها قيمة كبرى لا تقل عن قيمة العقل بل تزيد عليه، وذلك على عكس ما تصوره كثير من الباحثين، كل ما فى الأمر أن المعتزلة أعطت للعقل قيمة فى تشريع بعض الأحكام العامة والتى سميت بالواجبات العقلية، أو الشريعة العقلية، بينمابقى من الأحكام كثير لا يمكن معرفته إلا عن طريق الشرع .

والشريعة العقلية عند المعتزلة لا تتصادم مع الشريعة النبوية، بل إنها كما رأينا مؤكدة ومتممة لما يذهب إليه العقل فى تشريعه، وليس للشريعتين أن يختلفا لأنهما فى الحقيقة ينبعان من مصدر واحد، هو المصدر الإلهى، أما إذا بدا شيء من التعارض بينالعقل والشرع، فيزيله المعتزلة عن طريق تأويل نصوص الشريعة النبوية، حتى تتفق وما أثبته العقل من قبل، ولعل هذا ما أدى بالمعتزلة إلى اصطناع التأويل كمنهج للوصول إلى هذا الغرض .

لقد كان العقل فى الحقيقة آلة المعتزلة فى تفسير النص القرآنى دائما، فنجدهم يجولون به فى النص، كاشفين، منقبين، وبهذا لا يقفون عند ظاهر النص القرآنى، ويؤيد هذا ما ذكره الزمخشرى عن تدبر القرآن واستعمال العقل فى تفسيره قائلا : "وتدبر الآيات، والتفكير فيها، والتأمل، الذى يؤدى إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأملات

الصحيحة، والمعانى الحسنة، لأن من اقتنع بظاهر المتلو، لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها، ومهرة نثور لا يستولدها.....[٢٧] .

ما تقدم يؤكد أن القاضى عبدالجبار قد أدرك حدود العقل التى لا يتخطاها، لذا فإننا نجده مع إقراره بالحسن العقلى، والقبح العقلى وهما أساسا الشريعة العقلية إلا أنه يقر أن هناك حسن شرعى، وقبح شرعى، فالحسن الشرعى لا مجال للعقل فى الكشف عن وجه حسنه، وإنما الشرع هو الذى يكشف عن هذا الوجه، كمواقيت الصلاة، ومقاديرها مثلاً وكذا القبح الشرعى أيضا لا يستطيع العقل منفردا أن يستقل بمعرفة وجه القبح فيه، كقبح الصلاة مثلا قبل الوقت، وقبح الصيام أيام العيدين ... وغيرهما لذا فهو يفرق بين نوعين من الأحكام، أحكام عقلية وهى تعلم بالعقل وأحكام شرعية تعلم بالشرع[٢٨]، الأحكام الأولى تتعلق بأصول الأخلاق، ولا تتعلق بأمور من قبيل التكليف، أما الثانية فهى أمور تتعلق بالتكليف، ومن ثم لا مدخل للعقل فيها.

ويذهب القاضى عبدالجبار فى توضيح العلاقة بين الشريعتين إلى القول : " واعلم أن هذه الأحكام المعقولة للأفعال، إذا كانت معلومة بالعقل نسبت إليه، فقيل أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع،

---

(٢٧) الزمخشرى : الكشاف، جـ٢، ص ٢٨٣.
(٢٨) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٦ (١)، ص ٥٧، ص ٥٨، ج ١٣، ص ٣٠١ .

قيل هى أحكام سمعية، وحقيقة الأحكام لا تتغير، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة، التى بها تعلم، وكل حكم يعلم للعقل بضرورة العقل أو باكتسابه، فلا وجه لإضافته إلى السمع، لأن السمع يرد فيه إذا كان مؤكدا، وإنما يضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع [٢٩].

وبناء على ما تقدم يمكن القول بأن العقل والشرع مصدران للقيم الأخلاقية، فهما وسيلتان لمعرفة الحسن والقبح والخير والشر، ومن ثم فهما يتعاونان على هداية الإنسان، وهما لا يتعارضان، ولا يتصادمان، بل كما رأينا يتعاونان فالشرع يؤكد ويتمم ما انتهى إليه العقل فى تشريعه، وهما لا يتصادمان لأنهما ينبعان فى الحقيقة من مصدر واحد، هو المصدر الإلهى، وهما دليلان على حسن الفعل أو قبحه، وليستا علتين فى كون الفعل كذلك كما أوضحنا، ومن هنا ارتبط الوجوب الشرعى بحسن الفعل، الذى قد يكون معلوما للعقل جملة فيفصله الشرع حيث يقول القاضى : " إن الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية، ولهذا إن الصلاة قبل الوقت كما لاتجب لا تحسن وكذلك صوم شهر رمضان قبل دخول الشهر كما لا يحسن لا يجب ، وكذلك الحج عند فقد الاستطاعة كما لا يجب لا يحسن ، فلا فرق بين أن يذكر بلفظ الحسن، وبين أن يذكر بلفظ الوجوب [٣٠] ... فالوجوب الشرعى لا ينفك عن الحسن العقلى، من حيث أنهما متلازمان حيث يذهب القاضى إلى القول : "لا يكون

---

(٢٩) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ١٧ " الشرعيات "، حرر نصه أمين الخولى، ص ١٠١ .

(٣٠) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦ .

الواجب واجبا حتى يكون حسنا"[٣١] لأن الواجبات الشرعية هى مصالح للعباد، قد يخفى بعض وجوه الحكمة والمصلحة فيها على العقل، ومن هنا يأتى الشرع لبيان ما خفى على العقل من وجوه الحكمة والمصلحة، ومن هنا تكون الشريعة متممة لأحكام العقل .

٢- طبيعة القيم الأخلاقية :

إن القول بأن الأفعال توصف بالحسن والقبح يقودنا إلى البحث عن طبيعة هذه القيم، هل هى ثابتة غير متغيرة لأن بها صفات عينية قائمة فى طبائع الأفعال الإنسانية فتكون بذلك مستقلة عن مصالح الناس، وشهواتهم، ومن ثم فهى عامة تتخطى حدود الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال، أم أن هذه القيم ليست عامة، بل هى متغيرة تبعا لظروف الزمان والمكان، ومقيدة بمصالح الناس، وعلى هذا فهى ذاتية نسبية وليست كلية موضوعية .

إن للقاضى عبدالجبار رأى متميز، فهو مع قوله بأن صفات الحسن والقبح ثابتة فى الأفعال إلا أنه يسمح بإمكانية الاختلاف فى وصف الفعل بالقبح أو الحسن بمعنى أن فعل ما قد يقع قبيحا مرة وقد يقع مرة أخرى حسنا[٣٢] .

ومن ثم فهو يفند نوعين من الموضوعية الأخلاقية وهما

أ- أن القيم الأخلاقية ترجع موضوعيتها إلى استنادهاإلى الأمر والنهى الإلهى ... ولكن هذا كما سنبين فيما بعد ليس أساسا لوصف الأفعال بالحسن أو القبح وإنما هو دلالة فقط .

---

(٣١) المصدر نفسه : ص ٧٦ .

(32) Hourani (George F.) : Islamic Rationalism, p. 52

ب- كما أنه يفند القيم الجمالية التى ترجع فى غالب الأحوال إلى حالة الشخص المدرك وليس لصفة ذاتية تخص الحسن أو القبيح من الأشياء .

ويؤكد القاضى عبدالجبار أن هذه القيم -كما سبق أن أشرنا فى الفصل الأول- لا ترجع إلى الأمر والنهى الإلهيين، وإنما هما دلالتين فقط على الحسن والقبح أو الخير والشر ويهمنا أن نوضح تفنيده لإرجاع هذه القيم إلى الأمر والنهى.

يؤكد القاضى عبدالجبار على أن حسن الفعل أو قبحه، مستقل عن الأمر والنهى الشرعيان لأنهما ليسا سبباً فى حسن الفعل أو قبحه بمعنى أن الفعل لا يحسن لكونه مأمورا به، أو يقبح لكونه منهيا عنه، من حيث أن أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، ويدل على أنه تعالى كاره للفعل والحكيم لا يكره إلا ما كان قبيحا، فهما على هذا الأساس دلالتان فقط على حال الفعلين : الحسن والقبيح، فلا يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر[٣٣] .

فالقاضى عبدالجبار اعتبر النهى الوارد عن الله تعالى، يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر، يكشف عن حسن الحسن، لا أنه يوجبه، وعلى هذا فالفرق بين القاضى عبدالجبار ومخالفيه، أن المخالفين جعلوا الأمر والنهى موجبا للحسن والقبح،

(٣٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٦، ص ١٠٢، ص ١٠٣، والمحيط بالتكليف ص ٢٥٤، وانظر أيضا الملاحمى : الفائق فى أصول الدين ص ٤٩.

بينما ذهب هو إلى أن الأمر والنهى دلالة تكشف للعقل فقط عما فى الأفعال من حسن أو قبح، ولهذا قسم القاضى عبدالجبار القبيح إلى : ما يعرف قبحه بالعقل كالقبائح العقلية، وإلى ما يعرف قبحه بالنهى كالقبائح الشرعية، التى يكشف الشرع للعقل عن وجوه قبحها[٣٤] .

ومن هنا فإننا نرى القاضى عبدالجبار أميل إلى رأىالتجريبيين فى المعرفة والأخلاق غير أن ما يحدد اتجاهه العقلى فى الأخلاق أنه يسندها إلى العقل الذى إذا أدرك الصفة التى بالفعل أدرك حسنه أو قبحه[٣٥].

وأغلب الظن أن المعتزلة أرادت بإثبات هذه الصفات الذاتية، أو الوجوه، والاعتبارات فى الأفعال أن يكون حكمنا على الأفعال ثابتا، مستقلا عن مصالح الناس وأهوائهم وشهواتهم، يتخطى حدود الزمان والمكان، وبهذا تصبح القيم الأخلاقية ثابتة غير متغيرة وغير مقيدة بإرادة إلهية، أو تشريع وضعى، أو بمعنى آخر تصبح القيم الأخلاقية كلية وموضوعية، فتكون مهمة العقل الكشف عن هذه القيم الكلية الموضوعية، وهذا هو اتجاه العقليين عامة -قديما وحديثا- مثاليين وحدسيين .

(٣٤) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٥٤، ولمزيد من التفصيلات انظر ردود المعتزلة على القائلين بأن الحسن يحسن للأمر، والقبيح يقبح للنهى وذلك فى المغنى جـ٦ (١) ص ١٠٢، ص١١٤، والمحيط بالتكليف ص ٢٥٢، ص ٢٥٤، وشرح الأصول الخمسة ص ٣١١، ص ٣١٢ .

35) Hourani (George F.) : Islamic Rationalism, p. 53.

وهذا كان موقف سقراط من الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية، حيث رد هذه الأحكام إلى مبادئ عامة تتخطى حدود الزمان والمكان، فكان بذلك أول من حاول إيجاد مقياس تقاس به خيرية الأفعال وشريتها[٣٦].

وكون القيم والأحكام الخلقية ثابتة غير متغيرة يقضى على تلك الفوضى التى أشاعهاالسوفسطائيون فى مجال الأخلاق، والتى جاءت نتيجة لقولهم بأن القيم والمبادئ الأخلاقية نسبية متغيرة، بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، على أن السوفسطائيين قد تداركوا أن مثل هذا القول سوف يشيع نوعا من الفوضى وعدم الاستقرار والثبات للقيم والأحكام الخلقية ،ومن ثم ذهبوا إلى القول : بأنه إذا أدت بنا هذه الحال إلى نوع من الفوضى اقتضنا الحكمة أن تؤثر فى مجال العمل ما يبدو لنا نافعاً، وللأقوياء أن يخرجوا على القانون الأخلاقى طالما كان ذلك أنفع لهم !! وطالما كانت لديهم القدرة على ذلك!![٣٧] .

ولقد تطور الاتجاهان السابقان وهما ثبات القيم الأخلاقية ونسبيتها لدى المدارس الفلسفية فيما بعد، فتبنى العقليون عامة الموقف السقراطى وتبنى الموقف السوفسطائى أصحاب المذاهب الذاتية فى الأخلاق وهم التجريبيون[٣٨].

---

(٣٦) توفيق الطويل (الدكتور) أسس الفلسفة الخلقية، ص ١٢.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣٨) توفيق الطويل (الدكتور) أسس الفلسفة الخلقية، ص ٣٢.

على أن أهل السلف والأشاعرة لم يوافقوا على رد الحسن أو القبح أو الأحكام الخلقية إلى صفات تخص الأفعال من حيث إنهم يرون أن حسن الفعل أو قبحه وما يتعلق به من أحكام أخلاقية –من مدح وثواب أو ذم وعقاب – راجع إلى أمر الله ونبيه، فما أمر به الله يكون حسنا، وما نهى عنه يكون قبيحا، والثواب والعقاب والمدح والذم متعلق بأمر الله ونهيه.

وشبيه بهذا الاتجاه ما ذهب إليه متأخرو علماء اللاهوت فى الغرب بعد ذلك ببضعة قرون حيث ذهبوا إلى أن التفرقة بين الخير والشر مردها إلى إرادة الله. فلو أراد الله أن تنقلب الفضيلة رذيلة لأصبحت كذلك، ولو أراد الله للرذيلة أن تصبح فضيلة لأصبحت كذلك !! ولو أمر الله بالشر لكان خيراً !!! ولو نهى عن الخير لكان شراً وهذا ما سمى بمذهب الأخلاق الإلهى .

وهذا الاتجاه اعتنقه ديكارت حيث إنه نحى الدين بعيدا عن نقد العقل –كما نعلم– وذهب إلى القول بأن الله ضامن للعقل فى تفكيره، ومن ثم رد الحق والباطل، أو الخير والشر إلى إرادة الله[٣٩] .

غير أننا نجد الموقف المعتزلى تجاه أهل السلف والأشاعرة يتردد صداه لدى مدرسة إنجليزية نشأت فى إبان القرن السابع عشر مؤلفة من نخبة من أساتذة كمبريدج سميت بأفلاطونيى كمبريدج كان فى مقدمتهم كدويرث، وهنرى مور، وقفت هذه المدرسة تناهض ما

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

ذهب إليه علماء اللاهوت فى استناد القيم الأخلاقية إلى الإرادة الإلهية وذهبت إلى القول بأن خيرية الأفعال أو شريتها قائمة فى طبائع الأفعال كما تبدو فى صفاتها الذاتية، والإرادة الإلهية لا تستطيع أن تقلب هذه الطبائع، فلا يكون الفعل خيراً لأن الله أمر به، ولا يكون قبيحا أن الله نهى عنه، وإنما لصفاته الذاتية التى تجعله كذلك(٤٠).

وليس هناك مجال للشك فى أن هذا القول يشبه تماما ما سبق أن نادى به المعتزلة منذ حوالى تسعة قرون من الزمان، وإذا كنا نسجل للمعتزلة هذا السبق فلا يفوتنا أن نسجل هذا السبق أيضا لأهل السلف والأشاعرة، وعلى الجملة ترى أن مفكرى الإسلام كانوا أسبق من مفكرى الغرب فى الكلام عن طبيعة القيم الأخلاقية وفى تصنيفها على النحو الذى ذكرناه .

٣- الواجب :

هناك تعريفات كثيرة أوردها القاضى عبدالجبار للواجب، لعل من أشهرها ما طالعنا به فى مستهل كتابه " شرح الأصول الخمسة "، حيث يقول " الواجب : هو إذا لم يفعله القادر عليه، استحق الذم على بعض الوجوه "(٤١) ويمكن أيضا أن يعرف بأنه : هو ما للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم أو للإخلال به تأثير فى استحقاق الذم "(٤٢)

(٤٠) توفيق الطويل (الدكتور) أسس الفلسفة الخلقية، ص ١٥١.
(٤١) القضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩ .
(٤٢) المصدر نفسه : ص٤١

ويعرف أيضا : بأنه ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح(٤٣) ويحده أيضا بقوله : "إن كل فعل علم من حال القادر عليه أنه إذا لم يفعله يستحق الذم يكون واجبا"(٤٤)، والقاضى عبدالجبار يؤكد من خلال هذه التعريفات للواجب، أن الواجب مع كونه عاما يتعدى حدود الزمان والمكان، ويكلف به الإنسان طالما كان عاقلا، تكليفا عقليا، لا يمكنه الإخلال به، إلا أن موضوع التكليف أو الواجب ليس صوريا بحتا، بمعنى أنه ليس صورة عقلية بحتة وإنما هو موضوع يتعدى الذهن إلى الواقع العملى التطبيقى، كرد الوديعة، وشكر المنعم،.... فهو مع أنه ضرورى وعام إلا أنه لا يحمل صفة الصورية البحتة كما ترى ذلك عند بعض الفلاسفة .

والواجب بالمعنى المتقدم يدرك بضرورة العقل، وليس للأمر والنهى تعلق به، لأنه من الضرورات الأخلاقية لكل كائن عاقل مسئول، حتى وإن لم يرد إليه شرع، ذلك لأن الواجب الأخلاقى يقوم على صفات فى ذات الفعل الخلقى، ودور العقل فى أن يكتشف بذاته هذه الصفات، وقد يستعين بهداية الشرع فى معرفة ما فى العقل من صفات حسن تدعو الإنسان إلى أن يتحلى به ويفعله، أو صفات قبح تدعو الإنسان إلى اجتنابه، وهذه الصفات من الحسن والقبح قد أودعها الله فى الفعل، ولا دخل للعقل أو السمع فى إيجادها وإنما دور السمع والعقل هو فى الدلالة والكشف عن هذه الصفات فيقول القاضى عبدالجبار :" إن السمع لا يوجب قبح شئ ولا حسنه، وإنما يكشف

(٤٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٤، ص٧.
(٤٤) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص٤٦.

عن حال الفعل، كالعقل، ويفصل بين أمره تعالى وأمر غيره من حيث كان حكيما، ولا يأمر بما يقبح الأمر به، وليس كذلك حكم غيره، لأن أمره يوجب حسن المأمور به، وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة، وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ماهو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم، وكذلك الخبر الصدق. فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح ..... فالغرض بقولهم أن الله تعالى أوجب، أنه أعلمنا وجوب الواجب أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة، وهذه إضافة صحيحة، لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له فى الحقيقة"(٤٥)

ويواصل القاضى استدلاله على أن العقل والشرع دالان فقط على الواجب بقوله : " ولذلك قلنا إن الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه، فاختلافهما لا يؤثر فيه، وفى معناه، لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى فى العقل، أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العملى لما علم بالسمع وجوبه "(٤٦)

والواجب من أنواع الحسن الذى يختص بصفة زائدة عل حسنه ومن ثم استحق عليه المدح (٤٧)، ويخالف بذلك المباح الذى هو من

(٤٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ (١)، ص٦٤ – ص ٦٥

(٤٦) المصر نفسه : ص ٤٧.

(٤٧) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص ٣٢٦، والمختصر فى أصول الدين ص٢٠٤.

أقسام الحسن أيضا من حيث أنه لا صفة له زائدة على حسنه، كما يخالف المندوب الذى هو من أقسام الحسن، وله صفة زائدة على حسنه، وهى نفع الغير، لكنه يخالف الواجب فى أن تاركه لا يستحق على تركه ذما(٤٨)

ويقسم القاضى عبدالجبار الواجب أقساما تختلف بحسب الأساس الذى يقوم عليه التقسيم ويمكن أن نشير إلى بعضها فيما يأتى(٤٩)

أولا : الواجبات العقلية والشرعية : ويقصد بالواجبات العقلية ما يستفاد وجوبه بالعقل نحو : الإنصاف ورد الوديعة وشكر النعمة، ويقصد بالواجبات الشرعية: ما يستفاد وجوبه بالشرع نحو : الصلاة والصيام والحج ... إلى غير ذلك من الواجبات الشرعية .

ثانيا : الواجبات المخيرة والواجبات المضيقة، أما المخيرة فهى التى يمكن أن تتجنب استحقاق الذم بفعلها، أو بفعل ما يقوم مقامها كالكفارات الثلاثة مثلا أما الواجبات المضيقة فهى التى لا تستطيع تجنب استحقاق الذنب فيها إلا بفعلها بعينها كرد الأمانة، والصلاة ... وغيرهما .

(٤٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص ٣٢٦ .

(٤٩) أنظر تفصيلا : شرح الأصول، ص ٣٢٦ – ص٣٢٧، ص ٣٢٨، والمغنى ج٦ (١) ص ٧ وما بعدها، ص٤٤ – ص٤٨ وانظر أيضا الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص٤٥١ – ص ٤٥٢ .

ثالثا : الواجبات المتعدية إلى الغير، والواجبات القاصرة على الإنسان نفسه : مثال الواجبات الأولى : شكر النعمة، الزكاة.. وغيرهما مما يتعدى إلى الغير، ومثال النوع الثانى: النظر والمعرفة، والصلاة والصيام .. وغيرها من الواجبات التى تقتصر على الإنسان وحده ولا تتعدى إلى غيره.

رابعا: الواجبات التى لها سبب موجب، والتى لا سبب لها : ومن الأمثلة على الواجبات الأولى، حفظ الوديعة، وسببها وموجبها التكفل بها، والكفارات المختلفة وسببها وموجبها الحنث فى اليمين .... ومن أمثلة النوع الثانى العدل والإنصاف، لا سبب موجب لهما إلا العقل.

خامسا : الواجبات إما أن تجب لصفة تخصها، أى لصفة فى ذات الواجب كرد الوديعة مثلا، وشكر المنعم، وكلاهما واجب لذاته، وإما يجب الواجب لكونه لطفا يساعد على أداء الواجبات وترك القبائح كمعرفة الله وصفاته، لأن الواجب لايتم إلا به .

على أن أهم قسمة للواجب هى قسمته إلى الواجب العقلى والواجب الشرعى، ذلك لأنها قسمة شائعة لدى المتكلمين، ولدى المعتزلة بوجه عام، وهى التى ترتبط ارتبطا وثيقا بعلاقة العقل بالشرع كما سبق أن أوضحت، من حيث أن الإنسان مكلف بالعقل والشرع معا، بل إن الواجبات العقلية عند القاضى أسبق فى الفكر عن الواجبات الشرعية، والواجبات الشرعية - كما أسلفنا - تقوم على

أساس من الإدراك العقلى لغاية مراميها، ومن هنا لا يبدأ التكليف بالواجب الشرعى إلا بعد اكتمال العقل وإدراكه لعدد من الواجبات العقلية، إلا أن الواجب العقلى والواجب الشرعى كلاهما يؤدى الإخلال بهما إلى استحقاق الذنب (٥٠).

بعد أن عرضت للواجب وحقيقته عند القاضى عبدالجبار، أعرض للشروط التى يجب توافرها فى الإنسان لكى يطالب بعمل الواجب، ويكون مسئولا مسئولية كاملة عن تلك التبعية الأخلاقية، ومن هنا يلزمنى أن أعرض للمسئولية الأخلاقية وشروطها :

٤- المسئولية الأخلاقية :

إذا كان الإنسان مكلفا بفعل الواجب الأخلاقى، ذلك الواجب الذى يعلمه عن طريق العقل، فإن الإنسان لا يكون كائنا مسئولا عن أفعاله إلا إذا وهب العقل الذى يهديه إلى الصواب والخير، وهداية العقل تقتضى العلم بالواجب والإحاطة به .

ولا تكتمل هذه المسئولية الأخلاقية إلا إذا توافر جانب آخر بجانب العقل وهو الحرية لذا فإن المسئولية الأخلاقية عند القاضى تقوم على مبدأين هما :

أولا : العقـــل .

ثانيا : حرية الإرادة .

(٥٠) الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٤٥٢.

أولا : العقـــل

العقل عند القاضى عبدالجبـار هـو عمـاد المسـئولية الأخلاقيـة وهذا العقل الذى يتحمل التكليـف والمسـئولية، يجب أن يكـون مؤهـلا لهذا الأمر، بمجموعة من الواجبات العقلية التى تجعلـه فـى موضـع المسئولية الأخلاقيـة .

والعقل المؤهــل للمسـئولية الأخلاقيــة والتكليـف هـو العقـل المتكامل كما ذهب المعتزلــة مـع الفقهـاء إلـى أن العقـل عنـد الإنسـان يتدرج فى نموه منذ الصغر ولا يصـل الإنسـان إلـى حـد التكليـف إلا بتكامل نمو هذا العقل .

كما ذهبوا إلى أن نمو العقل أمر خفى، يتم على فـترات زمنيـة متعاقبة، حتى يظهر فى نهاية نموه متكاملا، وتحديد هذا النمو الكـامل لابد له من ضابط ظاهر هذا الضابط يسمى بالبلوغ وهو الحد الفاصل بين نقصان العقل وكماله، وهو حد التكليف[٥١] .

فنجد الجبائى يعرض رأى جمهور المعتزلة فى أن العقل شرط أساسى فى التكليف الشرعى فيقول : "فإنـه وجـب (علـى اللـه تعـالى) عند هذا التكليف، إكمال العقل، ونصب الأدلة، والقدرة والاسـتطاعة، وتهيئة الآلة، بحيث يكون مزيجا لعللهم فيما أمرهم .."[٥٢].

(٥١) أبو زهرة : أصول الفقه، ص ٣٣٦ وما بعدها.
(٥٢) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ٥٨.

وينقل الأشعرى عن الجبائى أيضا قوله "فليس بجائز أن يكلـف الإنسان حتى يتكامل عقله ويكون مع تكامل عقله قويـا علـى اكتسـاب العلم بالله"[٥٣] .

وعلى هذا فالعقل عند المعتزلة كما هو عنـد الأصوليين عمـاد التكليف ومناطه، وينمو العقل متدرجا -عند المكلف- حتى يصل إلـى تمام نموه وقد حاولوا تحديد المراحل التى يمر بها العقـل حتـى يصـل إلى مرحلة التكليف، فالعلاف مثلا قد حاول هذه المحاولة فـنراه يحـدد هذه المراحل كما ينقل عنه البغـدادى ذلـك فيقـول : "قـال (أبـو الهذيـل العلاف) فى الطفل أنه يلزمه فى الحال الثانية من حال معرفته بنفسـه أن يأتى بجميع معارف التوحيـد والعـدل بـلا فصـل، وكذلـك عليـه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله، بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى أنه إن لم يأت بذلك كله فى الحال الثانية ومـات فـى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا للـه تعـالى مستحقا للخلـود فـى النـار، وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يـأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانيـة مـن سماعه الخـبر حيـث يكـون حجـة قاطعة للعذر[٥٤]. ويحدد أبو الهذيل العلاف هذه المراحل كما يلى :

المرحلة الأولى : يعرف فيها الطفل نفسه، وهذه المعرفة بنفسه تكون معرفة حسية أى بواسطة حواسه، فيعـرف أن لـه جسـما يشـعر عن طريقه بالإحساسات الخارجية ويعرف أن له نفسا تميزه عن باقى

(٥٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ١٥٥.
(٥٤) البغدادى : الفرق بين الفرق، ص ١٢٩.

الكائنات، وفى هذه المرحلة لا يلزم أبو الهذيل الطفل بأية مسئوليات أو تكاليف وذلك لأن عقله لم يكتمل بعد .

المرحلة الثانية : وهى تلك المرحلة التى يكمل فيها عقل الإنسان ويكون مكلفا فيها بالنظر وأن يعرف الله ويقر بعدله ويدرك المبادئ الأخلاقية والأصول العامة للمعرفة كالتمييز بين الحسن والقبيح، والخير والشر ... فهذه هى مرحلة المسئولية والتكليف، ولذلك يرتب عليها أبوالهذيل العقاب والخلود فى النار إن لم يصل إلى هذه المعرفة فى هذا الطور من العمر .

المرحلة الثالثة : هى مرحلة التعمق والتفكر فى التوحيد والعدل.

والمعتزلة بوجه عام يرتبون الإيمان ووجوبه على تكامل العقل الذى تتسم به مرحلة البلوغ، وبخاصة المعتزلة القائلين بكسبية المعارف .

وحاول النظام أيضا تحديد هذه المراحل فقد حكى عنه البغدادى، أنه رأى أنه يجب على من خلقه الله عاقلا ورأى نفسه وغيره من العالم أن يعلم أن له وللعالم صانعاً، ثم إن خطر بباله بعد ذلك هل صانعه بجسم أم لا، هل يجوز أن يرى أم لا وهل له شبيه أم لا، هل خلق الخلق لمنفعته أم لا فعليه ذلك بعد النظر والاستدلال[٥٥].

فالنظام حاول أن يحدد هذه المرحلة التى يستطيع فيها الإنسان أن يعرف الله بتوحيده وصفاته، وهى المرحلة الثانية من معرفته

---

(٥٥) البغدادى : أصول الدين ص ٢٥٦.

بنفسه كما حددها أبوالهذيل العلاف. وقد وافق النظام على رأيه هذا كل من الإسكافى وجعفر بن حرب.

أما بشر بن المعتمر فيحدد المرحلة التى يكون العقل عندها قادرا على التكليف بالمرحلة الثالثة من معرفة الإنسان لنفسه -كما ذكرنا- وهى المرحلة التى حددها أبوالهذيل العلاف بمرحلة الفكر والنظر والتدبر فيقول البغدادى : وكان بشر يقول "عليه أن يأتى بالمعارف العقلية فى الحال الثالثة من معرفته بنفسه، لأن الحال الثالثة حال فكر ونظر فإن لم يمت بها فى الحال الثالثة، ومات فى الرابعة، كان عدواً لله مستحقا الخلود فى النار"[٥٦].

وللجاحظ وثمامة بن أشرس -وهم من المعتزلة القائلين بأن سائر المعارف ضرورية - لهم موقف خاص من تحديد مرحلة المسئولية والتكليف وإن كانوا يتفقون مع سائر المعتزلة فى أن تحصيل المعرفة مرتبط بتكامل العقل الذى يصاحب فترة البلوغ فيقول الجاحظ : "أنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله"[٥٧].

وثمامة بن أشرس يحاول تحديد فترة البلوغ قائلا "لا يكون (الإنسان) بالغا إلا بأن يضطر إلى علوم الدين فمن اضطر إلى العلم بالله ورسله وكتبه فالتكليف له لازم والأنر عليه واجب، ومن لم يضطره إلى ذلك فليسعليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال"[٥٨].

---

(٥٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣٠، وأيضا الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٦٤.

(٥٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٧٥.

(٥٨) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢، ص ١٥٥.

فثمامة يذهب بناء على مذهبه فى أن المعارف ضرورية إلى أن مرحلة التكليف هى المرحلة التى يضطر الله فيها الإنسان إلى معرفته، وكذا سائر مسائل التوحيد والعدل، أما من لم يضطره الله إلى ذلك، فهو لم يصل بعد إلى مرحلة التكليف ويكون بمنزلة الأطفال، فلا يأمر ولا ينهى. ولقد نقل البغدادى عن ثمامة هذا الرأى قائلا : "زعم (أى ثمامة) أن من لم يضطره الله إلى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة، ولا منهيا عن الكفر، وكان مخلوقا للسخرة والاعتبار كسائر الحيوانات التى ليست بمكلفة"[٥٩]، ويبدو واضحا أن فى هذا القول تطرفا فى الاعتداد بالعقل .

أما الضابط الظاهر الذى يمكن به تحديد أهلية الإنسان للتكليف، أو يمعنى آخر حد البلوغ الذى يخرج به الغلام من دور الصبا إلى دور الرجولة المكلفة المتحملة للتبعات، فقد أجمع الأصوليون على أن هذا الضابط أو الحد يكون ببلوغ الفتى سن الاحتلام والفتاة سن الحيض، فهذه الإمارات الحسية هى الدالة على البلوغ على أنه إذا لم تظهر هذه الإمارات الحسية إبان فترة المراهقة، اعتبر البلوغ بالسن، وجمهور الفقهاء يعتبرون سن البلوغ للصبى خمسة عشر سنة، ويعتبر أبو حنيفة هذا السن للفتى ثمان عشرة سنة، وللفتاة سبع عشرة سنة[٦٠] .

ويرتب القاضى عبدالجبار والمعتزلة عامة الإيمان ووجوبه على تكامل العقل الذى تتسم به مرحلة البلوغ، ويدلنا على هذا ما

(٥٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٧٣.

(٦٠) محمود أبو زهرة : أصول الفقه ص ٣٣٦، ص ٣٣٧.

ذكره البغدادى حيث يقول : "واختلفوا (أى المعتزلة) فى وقت وجوب الإيمان، فزعم من قال باكتساب المعارف من المعتزلة أن وقت وجوب الإيمان، وقت صحته، فكل من صح (منه) الإيمان وجب عليه الإيمان، وذلك عند تمام العقل الذى صح فيه الاستدلال المؤدى إلى المعرفة، وليس البلوغ شرطا فيه"[٦١]. ولعل البغدادى يقصد بالبلوغ هنا البلوغ الجسدى لأن الفتى قد يبلغ جسديا دون سلامة العقل فلا تناط به التكاليف الشرعية، حيث إن بعض الفقهاء يذهبون إلى ذلك ويورد ذلك الأشعرى فيقول : إن بعض الفقهاء قالوا: "إن الإنسان لا يكون بالغا إلا بأحد شيئين : إما أن يبلغ الحلم مع سلامة العقل، أو تأتى عليه خمس عشرة سنة، وذهب آخرون إلى سبع عشرة سنة"[٦٢]. والذى يحدد ذلك البلوغ عند المعتزلة هو تكامل العقل ،ويعرف تكامل العقل عند إمكان الإنسان التفرقة بين نفسه وسائر الأشياء، ويكون قادرا على اكتساب العلم الذى يقوم على إدراك مبادئ فطرية (ضرورية) يدركها العقل بالحدس المباشر كإدراك الإنسان لنفسه وسائر الأشياء، والتمييز بين الحسن والقبيح... وما بعد ذلك يدرك بالنظر والاستدلال، أو يكون البلوغ بتكامل العقل الذى يكون مدركا للعلوم كما هو عند الجبائى والقاضى عبدالجبار .

إن هذا العقل المتكامل الذى هو المكلف بإدراك الواجب أو الحسن، يجب أن يكون **قادرا على التفكير والتأمل والنظر الصحيح،**

(٦١) البغدادى : أصول الدين ص ٢٥٦.

(٦٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢، ص ١٥٥.

فلا يعول فى نظره واستدلاله على اعتقادات سابقة يرتمى فى أحضانها، وإنما يجب عليه أن **يطرح الاعتقادات السابقة، ولا يقع أسيرا لها فى تفكيره،** كما يطرح الظنون السابقة على التفكير، من حيث إن الاعتقادات السابقة ليست إلا تقليدا أو ظنا **والتقليد معوق للمعرفة الصحيحة،**[٦٣] والعلم الصحيح لا يتأتى إلا بالنظر العقلى[٦٤].ومن هنا يرفض القاضى التقليد كطريق للعلم معتمدا فى ذلك على الأدلة العقلية والنقلية معا.، وطرح الاعتقادات السابقة يقتضى الشك فى قيمة هذه التقاليد فى أنها تحض على الواجب الأخلاقى، والقاضى عبدالجبار لا يرى فى الشك، قبحا، ولا إثما، وإنما يقبح الشك لو ظل صاحبه على شكه، ولم يحثه هذا الشك على النظر فى موضوع شكه حتى يصل إلى اليقين، وهنا يقرر القاضى أن الشك العقلى من دواعى النظر، الذى نصل به إلى العلم الذى تسكن إليه النفس [٦٥].

غير أن القاضى عبدالجبار - كغيره من المعتزلة - لم يرفض الموروث كله، بل رفض منه ما لم يطابق ما يدركه العقل بالضرورة والنظر العقليين، ومن ثم فيكون العقل هو المقياس الوحيد للمعرفة اليقينية التى تأتى عن طريق التقليد أو الأخبار أو الآراء السابقة،

---

(٦٣) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ١٢٣ - ص ١٢٦، وشرح الأصول الخمسة، ص٦٠ - ص٦٣ .

(٦٤) الشهرستانى : نهاية الأقدام فى علم الكلام، ص ٣٢٢- ص٣٢٣ .

(٦٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٢٠٩ .

ولعل هذا ما حدا بكثير من المعتزلة إلى رفض الكثير من الأخبار والأحاديث النبوية، رأوا فيها ما ينافى العقل وبراهينه.

وما أشرنا إليه سابقا يمكن أن يذكرنا بالمنهج الشكى عند ديكارت وإن كان ما انتهى إليه القاضى يخالف ما انتهى إليه ديكارت فى نقطة جوهرية هى أن ديكارت جعل الدين ومقرراته لأنه حقائق موحى بها، وكذلك الأخلاق لدواعى عملية خارجة عن دائرة الشك، بينما نرى القاضى عبدالجبار على العكس - من ذلك - يشك لدواعى عملية صرفه، وذلك لأن هذه الدواعى العملية هى التى تفرض على المكلف الشك فى أصول الاعتقاد والعادات الأخلاقية، من حيث أنها تتعلق بسلوك المكلف فى الدنيا ومصيره فى الآخرة، ومن هنا قرر القاضى النظر فى كل علم يخشى المضرة بتركه، فالغرض من الشك أن يتحرز المكلف من الضرر، وذلك لأن الشك يوجب النظر، وهذا النظر يولد بدوره المعرفة التى تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية معا، فيكون المكلف بهذا على حالة يكون عندها أقرب إلى الفضائل والطاعات، وأبعد عن الرذائل والمعاصى[٦٦]، ومن هنا فقد أوجب القاضى النظر فى الأمور العملية أكثر من إيجابه النظر فى العلوم النظرية[٦٧].

ويذهب القاضى عبدالجبار أنه بعد التخلى عن الاعتقادات الفاسدة والتقاليد البالية يجب على الإنسان النظر، وأول ما ينظر فيه

---

(٦٦) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٢٠٩

(٦٧) المصدر نفسه : ص ٣١٦ .

معرفة الله تعالى، لأن معرفة الله تعالى لا تتم مشاهدة أو ضرورة وإنما بالتفكير والاستدلال[٦٨]، ذلك لأن هذه المعرفة هامة فى فعل الواجب، ذلك لأن الإنسان إذا نظر، فعلم، أنه له خالق خلقه، ومدبرا دبر أمره، وعلم استحقاق الثواب من جهته تعالى على فعل الواجب، والعقاب على فعل القبيح، كان أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية، ومن ثم يقرر القاضى عبدالجبار أن معرفة الله تعالى بوحدانيته وعدله وحكمته إنما يجب على الإنسان المكلف عقلا لا سمعا[٦٩]، لأنها تجعل المكلف على حاله يكون عندها أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية، ذلك لأن معرفة الله يترتب عليها معرفة أن التكليف، فعله تعالى، وأنه ليس عبثا وإنما هو لحكمة أوجبته، كل ذلك يجعل الإنسان مهيأ إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية، وهنا نلاحظ كيف ربط القاضى بين أصول الاعتقاد والأخلاق، وكيف أن معرفة الله تجب على الإنسان ككائن أخلاقى فى المقام الأول، وتعذر الفصل بينهما .

ويجب على الإنسان المكلف بعد ذلك أن يعرف الواجبات كشرط لآدائها، ذلك لأن القاضى عبدالجبار يقرر أن " العمل يفتقر إلى العلم، والعلم لا يفتقر إلى العمل، وإنما افتقر العمل إلى العلم لوجهين : أحدهما : **أنه ما لم يعرف المرء الفعل الذى قد كلف**

---

(٦٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢ – ص ٦٧ .

(٦٩) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٣٧٩، ص ٥٠٦ .

إيقاعه عليه، إذن ليس المطلوب منه مجرد الأفعال، وهذا وجه، بأن يوجب حاجة العمل إلى العلم، لئلا يكون مقدما على نحو ما نجوزه قبيحا، وليكون واثقا أنه قد أتى بما هو تكليفه "[٧٠]، بهذا العلم يعرف جهة وجوب الواجب، وما يختص به الواجب عمن سواه ..... وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالواجب، والتى لا بد أن يسبق العلم بها، العمل بمقتضاها، فلا يمكن للإنسان أن يفعل الواجب قبل أن يعرف هذه الوجوه و قد جعل القاضى عبد الجبار العلم شرطا ضروريا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كان المعروف " هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه "[٧١]، وكالمنكر "هو كل فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه"[٧٢] فإن شرط العلم من أول الشروط التى يضعها القاضى عبدالجبار فى الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر، ذلك لأن فقد هذا الشرط قد يترتب عليه أمر بمنكر أو نهى عن معروف يقول القاضى عبدالجبار : " ثم إن للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شرائط يجب بوجودها ويسقط بزوالها، أولها : هو أن يعلم المأمور به معروف، وأن المنهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك، لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن فى هذا الموضوع لا تجوز "[٧٣].

---

(٧٠) القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف، ص ١٥ .

(٧١) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١١٤ .

(٧٢) المصدر نفسه : ص ١٤١

(٧٣) المصدر نفسه : ص ١٤٢

وهكذا فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كواجب أخلاقى يأخذ به القاضى عبدالجبار سمعا وعقلا، وأدلته من السمع: الكتاب، والسنة، والإجماع[٧٤] وهو مرادف للأمر بالخير والنهى عن الشر، وما فى حكمهما من ألفاظ تحمل نفس المعنى وتمثل أصولا للأخلاق على أن يكون الشرط الأول هو شرط العلم، على أن بقية الشروط الأخرى محكومة بالعلم أيضا المتمثل فى غلبة الظن .

من هنا كان العلم المتولد عن النظر أساسا تقوم عليه الأخلاق، ويؤكد القاضى عبدالجبار ذلك بأنه يجب على الإنسان العاقل النظر فى وجوب الواجبات عقلية كانت أم شرعية، قبل الإقدام على الفعل، احترازا من الإقدام على قبيح يستحق الذم عليه[٧٥]، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فليس ضروريا أن يعرف الإنسان الواجبات كلها على وجه التفصيل وإنما يكفيه معرفة ذلك على وجه الجملة كأن يعرف أصول هذه الواجبات، دون أن يعرف تفصيلاتها كأحوالها وأجناسها .

وهكذا يكون العقل الإنسانى عماد الحياة الأخلاقية، ومن ثم فإن العقل عند القاضى وسائر المعتزلة هو مناط التكليف الشرعى، بل إن هذا نجده أمرا عاما عند سائر الفقهاء والمفكرين المسلمين، فقد أجمعوا جميعا على أن العقل أساس التكليف وعماده، وأنه لا تكليف لمن لا عقل له، لأن التكليف خطاب من الله تعالى، ولا يتلقى

(٧٤) المصدر نفسه : ص ١٤٣ .

(٧٥) القاضى عبدالجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج١٢، ص ٣٦٠

الخطاب ولا يفهمه إلا الإنسان العاقل، فهذا هو الجبائى يقول :" فليس بجائز أن يكلف الإنسان حتى يتكامل عقله، ويكون مع تكامل عقله قويا على اكتساب العلم بالله"[٧٦].

غير أن هذه المسئولية القائمة على العقل لا تكون كاملة إلا إذا كان الإنسان حرا، له حرية وإرادة فى إصدار أفعاله، حتى يكون لجزائه إذا قصر فى تلك المسئولية معنى وقيمة ومن هنا فإن القاضى عبدالجبار يعتبر حرية الإرادة هى الدعامة الثانية من دعامات المسئولية الأخلاقية، وهذا ما سأتناوله الآن:

ثانيا : حرية الإرادة الإنسانية :

يعد قول القاضى بحرية الإرادة الإنسانية، كأساس للتكليف والمسئولية الأخلاقية، وذلك كرد فعل لاتجاه غير أخلاقى تبدى فى سلوك قوم يرتكبون الكبائر والآثام، ثم يحملون ذنوبهم على الله تعالى، فيحتجون على معاصيهم بالقدر .

والقول بالحرية قول يؤكد ما سبق أن انتهى إليه القاضى من أن العقل هو المرشد للإنسان فى حياته الخلقية، فهو الذى يرسم له طريقا الخير والشر، والإنسان يجب عليه أن يتبع الخير والحسن من الأفعال، ويتجنب الشر والقبيح من الأفعال، والإنسان فى هذا وذاك حراً مختاراً، غير ملجأ أو مكره على فعل ما .

وهذا يعنى أن نفى الحرية يعنى نفى التكليف العقلى، هذا فضلا عن التكليف الشرعى، طالما كانت التكاليف الشرعية تمثل مجموعة

(٧٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ١٥٥ .

الأوامر والنواهى التى يتوجه الله بها إلى عباده، فإن نفى الحرية يعنى نفى قدرة المكلف على الفعل والترك معاً، وهذا يعنى نفى التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسئولية، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب ... وهذا ما لا تقبله العقول الإنسانية، فضلا عن أن قضايا الحس لا تؤيده .

لهذا نرى القاضى يبالغ فى قوله بالحرية، حتى اعتبرها بديهة من بديهيات العقل الإنسانى، يحسها الإنسان فى نفسه، ويتعارف الناس عليها، فهى لا تحتاج إلى برهان لإثباتها، لذا فإن أكثر ما قدمه القاضى فى هذا الصدد قدمه على هيئة إلزامات على من أنكر الحرية والاختيار كالجبرية وأهل الطبائع .

ولقد طبق القاضى قوله فى الحرية على مسئولية الإنسان الخلقية، فعرف الأفعال التى يعد الإنسان مسئولا عنها بأنها الأفعال التى تصدر من جهة من كان قادرا عليها، أى من جهة من كان قادرا على الفعل والترك، أى الواقعة من فاعل حر، ولهذا أخرج - كما ذكرت سابقا- من دائرة التقييم الخلقى، أفعال المكره أو الملجأ، أو المجبر، وكذلك أفعال الساهى والنائم والأطفال، فجميعها أفعال غير إرادية لفقد العقل الذى يعى مفهوم الفعل، فضلا عن غياب الإرادة، ومن ثم فإن فاعلها لا يستحق مدحا أو ذما على فعلها أو تركها .(٧٧)

وترتبط القدرة والاستطاعة على الفعل، بحرية الاختيار ارتباطا وثيقا، لأنه بمقدار ما يكون الإنسان مسئولا بمقدار ما يكون قادراً على الفعل والترك .

---

(77) Hourani (George F.) : Islamic Rationalism, p 40.

والقاضى يثبت لهذا الإنسان المسئول، الحر، قدرة واستطاعة يعرفها على " بأنها معنى موجود بالجسم، يصح من العبد الفعل والتصرف بها " "والله جل وعز ركبها فى جسم العبد، لكى يطيع ولا يعصى، وعرفه حظه إن هو أطاع، وما أعد له من الدرجات الرفيعة، وأعلمه إن هو عصى، من قبل نفسه أتى، وعليها جنى، وبها أضر، وأن مأواه النار، إذا لم يتب وأصر على المعاصى العظيمة"(٧٨) .

والقدرة والاستطاعة على الفعل، مدركة بالضرورة والمشاهدة، يدركها الإنسان فى نفسه بداهة، ويحسها الفاعل عند إقدامه على فعل ما(٧٩)، وهى تعنى سلامة الجسم، وزوال الأمراض، وهى عرض يلحق بالإنسان، وليست صفة ذاتية فيه، لأنها لو كانت كذلك، لكان قادراً أبداً (٨٠)، وهى تتعلق بالإنسان جملة لأنها تمثل مجموعة الدواعى التى تدعو إلى الفعل. (٨١)، من حيث إنها تتعلق بأفعاله كلها سواء أكانت أفعال القلوب : كالاعتقاد والكراهية والظن والفكر، وأفعال الجوارح : كالاعتماد، والتأليف والأصوات والآلام والأكوان.(٨٢)

ولقد أفاض القاضى عبدالجبار فى بيان كيفية تعلق القدرة بمقدورها، مؤكدا على أن القدرة غير موجبة لمقدورها ضرورة، وذلك ليؤكد قضية الحرية الإنسانية، ذلك لأن القدرة لو كانت موجبة

---

(٧٨)القاضى عبدالجبار : المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد،ج١،ص٢١٦

(٧٩) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩١.

(٨٠) المصدر نفسه : ص ٣٩١ .

(٨١) الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٢٢٣.

(٨٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٣.

لمقدورها بالضرورة، كإيجاب العلل للمعلولات، أو إيجاب الأسباب للمسببات، لانتفت وجوه الاختيار، ولبطل الأمر والنهى والمدح والذم على الفعل والترك[٨٣]، ذلك لأن الفعل يصدر من القادر على الاختيار، فيجوز أن تؤثر القدرة فى مقدورها عند تحقيق الرغبة فى الفعل وارتفاع الموانع، ويجوز كذلك أن لا تؤثر، إذا لم تكن الإرادة حازمة، أو الرغبة صادقة ، فالإرادة فى ذاتها صالحة لفعل الشىء وضده، ووجودها فى الإنسان يعنى حرية الاختيار والإرادة[٨٤] لأفعاله الاختيارية المباشرة ولا يقدح فى هذا صدور الأفعال المتولدة تبعا لأسباب وعلل تسبقها، لأن هذه العلل التى تسبقها هى أفعال إرادية اختيارية مباشرة.

على أن المسألة التى دار حولها خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة هى تقدم القدرة على الفعل، فقد أكد القاضى عبدالجبار أن القدرة يجب أن تتقدم على الفعل ولا تقارنه، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، حيث يقول : " إن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنها مقارنة لها، ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه، وأنهم لما أثبتوا أن الله تعالى محدثا على الحقيقة، قالوا : "إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له"[٨٥].

(٨٣) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص٣٩٦ .

(٨٤) الدكتور محمد السعيد الجليند : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، ص ٢٧٤ .

(٨٥) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص٣٩٦

ويستطرد القاضى عبدالجبار فى الرد على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها، وأنها يجب أن تكون متقدمة، فيذكر الكثير من الإلزامات والأدلة منها : لو أن القدرة كانت مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح[٨٦]، وكذلك أنها لو كانت كذلك، وهى فيما ذكرنا تصلح للضدين، لأوجب فى الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤمنا دفعة واحدة، وذلك محال[٨٧]، منتهيا **إلى أن القدرة لا بد وأن تكون متقدمة على الفعل، لأنها كالوسيلة للفعل يخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود** .

وقد أفاض القاضى عبدالجبار فى مناقشاته الكثيرة حول القدرة والاستطاعة، أبانت عن قوته الجدلية مع مخالفيه، وسعة ثقافته الكلامية، منتهيا إلى تقرير خلق الإنسان لأفعاله، ذلك لأن الفاعل القادر المُخَلَّى بينه وبين الفعل إذا لم يوجد إلجاء أو اضطرار فإنه يقدر على إحداث الفعل حسب دواعيه وقصوده، كما يمتنع عن إيجاده بسبب كراهته وصوارفه، ويقصد بالدواعى التى تدفع الإنسان إلى الفعل ما يعلمه أو يعتقده أو يظنه من نفع أو دفع ضرر، فأفعال العباد مخلوقة لهم، وهى تشمل أعمال القلوب والجوارح.

والقاضى فى سبيل تدعيم وجهة نظره خاض فى جدل مستفيض مع الجبرية فى قولهم بأن الأفعال مخلوقة لله، خلقها الله

(٨٦) المصدر نفسه : ص ٣٩٦ .

(٨٧) المصدر نفسه : ص ٤١٢ .

فينا ولا تعلق لنا بها، إحداثا أو اكتسابا، وكذلك أيضا مع أهل الطبائع الذين ذهبوا إلى القول بأن الأفعال تقع بالطبع ولا اختيار للفاعل المطبوع، كما خاض فى مناقشات مستفيضة مع الأشعرية القائلين بالكسب[٨٨].

يمكننا أن ننتهى إلى القول بأن المسئولية الأخلاقية عند القاضى قائمة على حرية الإرادة الإنسانية، وأن الأوامر الأخلاقية سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة إذا انتفت هذه الحرية .

ويهمنى فى ختام كلامى عن الحرية الإنسانية أن أشير إلى أن حرية الإرادة لا تتعارض مع إرادة الله تعالى المطلقة، فقدرة الإنسان ليست مستقلة عن الله تعالى، فالله هو الذى أودعها فى الإنسان لضرورة يقتضيها التكليف ويقتضيها فعل الواجب، ومن هنا كان الدفاع عن الحرية هو فى الآن عينه دفاع عن التكليف الشرعى، ونفى العبث عن الجزاء المقرر على هذا التكليف، وتقرير لكون الإنسان هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو الفاعل المختار لذلك، وليس فى هذا تعارض مع الإرادة والقدرة الإلهيتين، فليس صحيحا ما أشاعه الأشاعرة من أن إثبات حرية أو قدرة للإنسان سوف تؤدى إلى تعجيز الله، أو التنقيص من قدرته تعالى وإرادته، ولا مجال لاعتراضهم على القول بأن الإنسان خالق لأفعاله، فإن ذلك يؤدى إلى القول بخالقين الله والإنسان، وهذا ما لم

(٨٨) أنظر تفصيلا : الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٣٣٣ وما بعدها

يقل به أحد من المعتزلة أو غيرهم، فالمعتزلة ويعبر عنهم القاضى عبد الجبار قالت بأن الإنسان مختار لأفعاله فقط، وحرية الاختيار لا تحتمل إلا تفضيل فعلا على فعل، وأن يكون كلا الفعلين ممكنين للإنسان، ولا يعنى الخلق بمعناه الحقيقى مطلقا، وهو الخلق من عدم**!!**

ننتهى إذن إلى القول بأن المسئولية الأخلاقية تعتمد عند القاضى عبدالجبار والمعتزلة على العقل وحرية الإرادة الإنسانية .

وثمة أصل من أصول المعتزلة يرتبط بالأخلاق وبخاصة المسئولية الأخلاقية التى نحن بصدد دراستها، ارتباطا وثيقا وهو أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقد حاول القاضى عبدالجبار بيان مدلولاته الأخلاقية على النحو التالى :

لقد كان حديث شيوخ الاعتزال عن ذلك الأصل حديثاً عاماً، ويبدو أن ذلك راجع إلى أن هذا الأصل من الأصول المسلم بها لدى كافة المسلمين، والقصد منه ألا يضيع المعروف ولا يقع المنكر .

غير أن القاضى عبدالجبار انفرد من بين شيوخ الاعتزال بتفصيل هذا الأصل، تفصيلا لم يسبق إليه :

فأبان لنا أولاً عن حقيقة المعروف والمنكر، فذهب إلى أن المعروف هو "كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه"[٨٩]، والمنكر هو "كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه"[٩٠]، ومن هنا يصبح

(٨٩) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٤١.
(٩٠) المصدر نفسه : ص ١٤١.

الأمر بالمعروف هو الأمر بالحسن، والنهى عن المنكر هو النهى عن القبيح، ومجموع التكليف لا يخرج عن هذين الحدين، فإما أمر بالحسن أو نهى عن القبيح، فيكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مبدأ يؤيد العمل ويساعد على حسن استمرار المكلف بما يستوجب عليه من تكليف التزمه بالعقل أو بالشرع(٩١) .

وإذا كان هناك إجماع على هذا الأصل بين المسلمين فإنه هناك خلاف وقع فى أمرين :

الأول : هل هو واجب عقلى أم سمعى أم عقلى وسمعى .

الثانى : كيفية إقامته .

أما الأمر الأول، فإن القاضى يؤيد رأى شيخه أبا هاشم الذى ذهب إلى القول بأن هذا الأصل لا يجب إلا سمعا واستثنى حالة واحدة اعترف بوجوبها عقلا، وهى ما يتضمن الدفاع عن النفس أو المال(٩٢).

واستدل القاضى عبدالجبار على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر سمعا بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع .

فأما دليل الكتاب فقوله تعالى : **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات لم فعل ذلك .

---

(٩١) الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، ص ٥١٦.

(٩٢) المصدر نفسه : ص ٥١٨، والقاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص١٤٢.

وأما السنة فقول الرسول صلى الله عليه وسلم **﴿ليس لعين ترى ا يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل﴾** .

وأما الإجماع فهو متفق عليه(٩٣) .

أما الأمر الثانى وهو كيفية إقامته :

فلقد اختلف فى ذلك، فذهب بعض الصحابة(٩٤) والتابعين، وجرى على أثرهم بعض أهل السنة وأصحاب الحديث كأحمد بن حنبل، إلى أنه يكون بمجرد الإنكار القلبى، ثم القول باللسان، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه، وجرى الإمامية على منع استخدام القوة، إلا لحماية الإمام العادل الشرعى، إذا قام عليه فاسق. وذهب فريق آخر من الصحابة(٩٥) وجميع المعتزلة، وبعض الخوارج والزيدية إلى وجوب استعمال القوة إذا لم يكن دفع المنكر إلا بها، ويفرضون ذلك على أهل الحق، إذا كانوا عصبة يحسون من أنفسهم القدرة على دفع المنكر، وإلا كانوا غير ملزمين به، وهناك من توسع فى استعمال القوة، فمال كثير من الخوارج وابن حزم إلى وجوب استخدام القوة حتى ولو كان أهل الحق قلة(٩٦) .

---

(٩٣) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص١٤٢.

(٩٤) مثل سعد بن أبى وقاص، وأسامة بن زيد، وابنه عمرو، ومحمد ... وغيرهم ممن اعتزلوا القتال الدائر بين علىّ ومعاوية .

(٩٥) من هؤلاء على بن أبى طالب وأصحابه، وعائشة رضى الله عنها، وطلحة والزبير وأصحابهم.

(٩٦) الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف، وآراء القاضى عبدالجبار الكلامية، ص٥١٧.

على أن القاضى عبدالجبار يحدد موقفه على النحو التـالى : أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يلجأ فى تطبيقه بداية إلى الأمـور السهلة كالفول باللسان ولا يجوز العدول عن ذلـك واللجوء للقوة، إلا إذا لم تفلح هذه الأمور السهلة، وحتى لو تم اللجوء إلـى القوة، فيجب ألا يكون من نتائج استعمالها وقوع منكر جديد أو حـدوث فتنـة، وهـو فـى هذا يستند علـى دليلـى العقل والنقل معـا، فيقـول : "واعلـم أن المقصود بـالأمر بـالمعروف إيقـاع المعروف، وبـالنهى عن المنكـر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنـه إلى الأمر الصعب، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا، أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بـالأمر السـهل، لا يجـوز العـدول عنـه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى: ﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَـانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَـأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَـا فَـإِنْ بَغَـتْ إِحْدَاهُمَـا عَلَـى الْأُخْـرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّـى تَفِـيءَ إِلَـى أَمْـرِ اللَّـهِ** ﴾[٩٧]، فاللـه تعـالى أمـر بإصلاح ذات البين أولا، ثم بعد ذلك بمـا يليـه، ثـم بمـا يليـه، إلـى أن انتهى إلى المقاتلة"[٩٨] .

على أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عـن المنكـر لا يجـب إلا على أهل الاجتهاد والعلم الذين يعلمون المعروف والمنكر، فليس للعوام أمر ولا نهى. ويوضح لنا الزمخشرى فى تفسيره لقوله تعالى : ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[٩٩] أن الأمر بالمعروف والنهـى عن المنكـر ،من فـروض

(٩٧) سورة الحجرات آية ٩.

(٩٨) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ١٤٤.

(٩٩) سورة آل عمران : آية ١٠٤.

الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف وعلم المنكر وعره.. كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره فإن الجاهل ربما نهى عـن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ فى موضع اللين، ويلين فى موضـع الغلظة، وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تماديا، أو على من الإنكـار عليه عبث[١٠٠] .

ويحدد القـاضى عبدالجبـار شـروط الأمـر بـالمعروف فيقـول : ومن شروط الأمر بالمعروف أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم (الأمر بالمعروف) أو غلب على ظنه أن نهيا عـن شـرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب ذلك الأمـر، كذلـك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله (بالأمر) فيه تـأثيرا فـإن لـم يعلـم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب[١٠١] .

ويذهـب الزمخشـرى إلـى القـول : أن الأمـر بـالمعروف تـابع للمأمور به إن كان واجبا فواجب، وإن كان ندبا فندب. أما النهى عـن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركـه واجـب لاتصافـه بـالقبح، ومن شروط النهى عن المنكر أن يعلم الناهى أن ما ينكره قبيح، لأنـه إذا لم يعلم ذلك، لا يأمن من أن ينكر الحسن، وأيضـا أن لا يكـون مـا ينهى عنه واقعا لأن الواقع لا يحسـن النهـى عنـه، وإنمـا يحسـن الـذم عليه، والنهى عن أمثاله، وكذلك لا يغلب علـى ظنـه أن المنهـى يزيـد فى منكراته، وأن لا يغلب على ظنه أن نهيه لا يؤثر لأنه عبث[١٠٢] .

(١٠٠) الزمخشرى : الكشاف جـ١ ص ١٥٨.

(١٠١) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص ١٤٣.

(١٠٢) الزمخشرى : الكشاف جـ١ ص ١٥٩.

ومن شروط النهى عن المنكر عند القاضى عبدالجبار أن يغلب على ظن الناهى وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته، وأن لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة(١٠٣).

ويوضح لنا الزمخشرى كيف يباشر النهى عن المنكر فيذهب إلى أنه يجب البداية بالسهل فإن لم يفد ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر، ويباشر الإنكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه، فهناك القبائح الظاهرة المعروفة والنهى عنها واجب على كل إنسان، أما ما يحتاج إلى قتال، فإنما يقوم به من فى استطاعته القتال والإعداد له، كالإمام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها(١٠٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، متصل بقول القاضى عبدالجبار بالحسن والقبح العقليين، لأن المعروف هو ما تعارفت عليه العقول السليمة على حسنه ووجوبه وأمر الشرع به، والمنكر هو ما أنكرته العقول السليمة وعافته النفس لقبحه فى ذاته ونهى الشرع عنه، ومن ثم وجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقلا وشرعا(١٠٥) .

---

(١٠٣) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص ١٤٣ .
(١٠٤) القاضى عبدالجبار : شرح الأصول، ص ١٥٩.
(١٠٥) الزمخشرى : الكشاف، جـ١ ص ١٥٩، والقاضى عبدالجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٢، ٧٤٣.

والحقيقة أن المعتزلة عاشوا مبادئهم وفلسفتهم فحاربوا الزنادقة، والملحدين، والمخالفين، حتى أن تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر امتد إلى الخلفاء، فنرى عمرو بن عبيد ينصح الخليفة المنصور بالنصائح الرادعة(١٠٦) ومن هنا كانت الصلة وثيقة وواضحة بين فلسفتهم وسلوكهم .

على أن هذا الأصل عند المعتزلة يعبر عن مشكلة واجهت كثيرا من الفلسفات الأخلاقية، وهى تحقيق الخير الأقصى، وهل العلم بهذا الخير يكفى فى مجال الأخلاق ؟ أم أن فلسفة الأخلاق لابد وأن تلزم الإنسان أيضا بالسعى لتحقيق هذا الخير، وممارسة الفضيلة ؟ بمعنى آخر هل يمكن اعتبار الأخلاق عملية أو علما من العلوم المعيارية التى لا تتطلب أكثر من فهم المثل العليا فى السلوك الإنسانى على أساس أن المعرفة تطلب لذاتها(١٠٧) .

وهذا بدوره يدفعنا إلى التساؤل هل يجب أن تكون سيرة الفيلسوف متسقة مع فلسفته الأخلاقية ؟

إننا – بطبيعة الحال – لا نتوقع من الفيلسوف أن يكون نبياً أو واعظاً، أو قديساً، ولكن من ناحية أخرى لا يكون من المقبول أن تتعارض حياة الفيلسوف مع تفكيره العقلى، لاسيما إذا كانت آراؤه الفكرية تنم عن اتجاهات خلقية رفيعة، ومثل عليا تثير الإعجاب .

---

(١٠٦) انظر كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، الفصل الثالث.
(١٠٧) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية، ص ٤٥٨ .

ويمكننا أن نضرب بسقراط المثل على صدق الفيلسوف مع نفسه، واتفاق حياته العملية مع أفكاره النظرية، فلقد كان سقراط من طليعة الذين استطاعوا أن يجعلوا حياتهم العملية صورة للمثل العليا التى دانوا بها، فكانت سيرته الأخلاقية تطبيقا لتعاليمه النظرية(١٠٨).

كما تبع سقراط فى هذا الاتجاه أصحابه من الكلبيين، والفورينائيين، فكانت حياتهم معبرة تماماً عن آرائهم الأخلاقية فضلا على أنها كانت محتذية بتعاليم أستاذهم سقراط(١٠٩) .

وإذا انتقلنا إلى فلاسفة الأخلاق فى العصر الحديث، فلا نجد من بين هؤلاء أمثال سقراط وأتباعه، إلا القليل النادر، ويمكننا أن نميز من هذا القليل الفيلسوف الأخلاقى كانط .

فماذا كان من أمر المعتزلة : هل كانت سيرتهم صالحة ومتمشية مع ما ذهبوا إليه فى مجال الأخلاق ؟ أم كان الأمر على العكس من ذلك ؟

يمكن القول بادئ ذى بدء أن لفظ الاعتزال قد ذكر فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم بما يفيد المدح لاقترانه دائما بالعبادة والتقرب إلى الله كما فى قوله تعالى : ﴿ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلا

---

(١٠٨) المصدر السابق، ص ٢٨، ص ٢٩.

(١٠٩) نفس المصدر، ص ٣٥ وما بعدها.

جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾(١١٠) ويقول الزمخشرى : إن الاعتزال الوارد فى هذه الآية المراد به "المهاجرة إلى الشام"، والمراد بالدعاء العبادة، لأنه منها ومن وسائطها.."(١١١).

فالمقصود بالاعتزال إذن هو الابتعاد عن القوم الكافرين للعبادة والتقرب إلى الله، ولقد ورد نفس المعنى فى قوله تعالى ﴿ وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إلا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا﴾(١١٢) ويفسر الزمخشرى قوله تعالى وإذ اعتزلتموهم بقوله هى : "خطاب من بعض لبعض حين صممت عزيمتهم على الفرار بدينهم"(١١٣) فنرى بوضوح الاعتزال المشار إليه فى هذه الآيات، كان هدفه العبادة وترقب رحمة الله .

ولقد كانت سيرة شيوخ المعتزلة الأوائل معبرة عن ذلك الصلاح والتقوى فكان واصل بن عطاء لا يرى فى الليل إلا مصليا أو عاكفا على كتاب لله يدون آيات يرد بها على المخالفين، وكان زاهد لم يلمس دينارا فى حياته(١١٤)، وكان عمرو بن عبيد يقوم الليل مصليا، وصلى صلاة الفجر أربعين عاماً بوضوء العشاء، وحج

---

(١١٠) سورة مريم الآيتان ٤٨، ٤٩.

(١١١) الزمخشرى : الكشاف جـ٢ ص ٩.

(١١٢) سورة الكهف آية ١٦.

(١١٣) الزمخشرى : الكشاف جـ١ ص ٥٦٣.

(١١٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٠ وما بعدها .

أربعين حجة ماشيا، وكان مضرب الأمثال فى التقوى والورع فإذا تكلم فكأن النار لم تخلق إلا له، وإذا رأيته توهمت أنه عاد من دفن والديه[115]، أما النظام فقد استخلف الله بجهاده فى الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت ويقول عنه الخياط : إن إبراهيم النظام وأشباهه دافعوا عن التوحيد، وشغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وحطامها[116]، وناهيك عن الناسك أبى موسى المردار الذى إذا جلس للوعظ والإرشاد والكلام فى الدين أبكى مستمعيه .

ولكنه برغم هذه الصورة الصالحة لكبار المعتزلة فإننا لا يمكننا أن نضعهم فى مصاف سقراط وأتباعه، لأن أتباعهم لم يتأثروا إلا بآرائهم لاقتناعهم بها لا عن كونهم قدوة صالحة وهذا ما نراه فى سيرة القاضى أحمد بن أبى داود الذى سار أشواطا بعيدة وراء السياسة فنراه يستوزر للمعتصم والواثق، ويشارك فى محنة خلق القرآن فى عهد المأمون، وتبع القاضى أحمد بن أبى داود أغلب أصحابه .

وإذا كنا نجد حقيقة أن بعضا من أوائل المعتزلة ينهجون نهج واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد سلوكا وعملا – وهذا ما نراه فى

(115) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٢، وانظر أيضا الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال جـ٢ ص ٢٧٩، والدينورى : الأخبار الطوال ص ٣٨٤، ص٣٨٥ .

(116) الخياط : الانتصار، ص ٤١.

سيرة تلاميذهم المبكرين. إلا أنه يمكن القول بأن أثر شيوخ المعتزلة على أتباعهم كان متعلقا بأفكارهم أساساً وليس بصفاتهم الخلقية .

ومن هنا يمكننا القول بأن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الأصل العملى الوحيد فى مذهبهم الكلامى وهو فى نفس الوقت الأصل الذى آمنوا به يقينا ومارسوه عملا .

ويوضح لنا القاضى عبدالجبار أن هذا الأصل يكاد أن يكون أمرا مسلما به لدى كافة المسلمين ويلخصه الجهاد فى سبيل الله، وإقامة أحكامه فى أوامره ونواهيه.. والقصد من هذا أن لا يضيع المعروف وأن لا يقع المنكر، وإذا حدث ذلك بالأمور السهلة، فلا يجب اللجوء إلى الشدة والعنف وهذا مقرر فى العقول، ولا فرق فى ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق .

وفى النهاية يمكننا القول بأن القاضى عبدالجبار – من خلال ما تقدم– استطاع أن يقيم فلسفة أخلاقية، يمكن أن تقف فى مصاف الفلسفات الأخلاقية الكبرى، واستطاع أن يعالج من خلالها مشكلة الخير والشر فى الأفعال الإنسانية، أو الحسن والقبح، جاعلا الخير الأقصى هو الغاية النهائية للأفعال الإنسانية، والإنسان مكلف بالسعى إليها لتحقيقها بالتماس الفضيلة فى سلوكه، وممارسته لها.

المـــــراجع

المراجع العربية :

١- **القرآن الكريم**

٢- **ابن الجوزى** : تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، بدون تاريخ.

٣- **ابن حجر** : لسان الميزان، الهند، ١٣٠٩هـ

٤- **ابن القيم الجوزية** : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥هـ.

٥- **ـــــ** : مفتاح السعادة، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٥٨هـ

٦- **ابن المرتضى** : باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل فى شرح الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما آرنولد، دار المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣١٦هـ.

٧- **ابن النديم** : الفهرست، طبعة فلوجل، مكتبة خياط، بيروت،١٩٦٤م

٨- **ابن تيمية** : بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة، ويدعى أيضا بالسبعينية، القاهرة، ٣٢٩هـ/١٩١١م.

٩-**ابن تيمية** : النبوات، المطبعة الأميرية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٠- **ابن حزم** : الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وعلى هامشه كتاب الملل والنحل للشهرستانى، دار المعرفة، بيروت، مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ.

١١- **ابن خلكان** : وفيات الأعيان، وأنباء أبناء أهل الزمان، القاهرة، ١٣١٠هـ.

١٢- **ابن متويه** : التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق دكتور سامى نصر، وفيصل عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م

١٣- **ابن منظور** : لسان العرب، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٠٢هـ.

١٤- **أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا** : معجم مقاييس للغة، تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، مصطفى الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ /١٩٧٠م.

١٥- **أبو الحسين البصرى** : المعتمد فى أصول الفقه، قام بتحقيقه محمد حميد الله وآخرون، دمشق، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م.

١٦- **أبو الوفا الغنيمى التفتازانى (الدكتور)** : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م

١٧- **أبو حيان التوحيدى** : كتاب الإمتاع والمؤانسة، نشره أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩ م.

١٨- ـــــ : مثالب الوزيرين، وأخلاق الصاحب بن عباد، وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دمشق، ١٩٦١.

١٩- **أبو زهرة (الشيخ)** : أصول الفقه، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م .

٢٠- **أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدى** : معجم العين، تحقيق الدكتور مهدى المخزومى والدكتور إبراهيم السامرائى، طبعة بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م، مادة خير/ وشر.

٢١- **الآمدى** : الإحكام فى أصول الأحكام، مطبعة الفجالة، مصر ١٣٢٢هـ - ١٩١٤ م.

٢٢- **الدكتور أحمد صبحى** : فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢

٢٣- **أحمد محمود صبحى (الدكتور)**: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.

٢٤- **إسماعيل بن حماد الجوهرى** : تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢٥ - **أفلاطون** : أوطيفرون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣.

٢٦- **الأشعرى** : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

٢٧- ـــــ : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥م .

٢٨- **الباقلانى** : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلق عليه، محمود الخضيرى، والدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧.

٢٩- ـــــ : إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٨١.

٣٠- **البغدادى** : الفرق بين الفرق، دار الآفاق الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ -١٩٧٣م.

٣١- **البير نصر نادر (الدكتور)** : فلسفة المعتزلة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥١.

٣٢- **البيرونى** : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة فى المكتبة الأهلية بباريس، دار المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، ١٣٣٧هـ / ١٩٥٨م .

٣٣- **التهانوى** : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢م.

٣٤- **الجرجانى** : شرح المواقف، مطبعة بولاق، مصر ١٢٦٦هـ.

٣٥- **الحاكم الجشمى** : الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب، شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، اكتشف المخطوطة وحققها وقدم لها فؤاد السيد - الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٤.

٣٦ - ـــــ : شرح عيون المسائل، مخطوط بدار الكتب المصرية ،مصور عن مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ميكروفيلم ٣٠٦.

٣٦- **الخوانسارى** : روضات الجنات، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ.

٣٧- **الخطيب البغدادى** : تاريخ بغداد، القاهرة، ١٩٣١م - ١٣٦٤هـ.

٣٨- **الخياط** : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد وما قصد به من الطعن على المسلمين، تحقيق وتعليق وتقديم

الدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ -١٩٢٥م.

٣٩- **الداودى** : طبقات المفسرين، تحقيق على محمد عمر، مصر ١٩٧٢.

٤٠- **الذهبى** : العبر فى أخبار من غبر، تحقيق صلاح المنجد، الكويت، ١٩٦١.

٤١- **الرازى** : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المطبعة الحسينية، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٤٢- **السبكى** : طبقات الشافعية الكبرى، مصر، ١٩٠٦.

٤٣- **الزمخشرى** : الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، المطبعة البهية المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ

٤٤- **الزمخشرى** : أساس البلاغة، مركز تحقيق التراث، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥.

٤٥ - **الشريف المرتضى** : إنقاذ البشر من الجبر والقدر، النجف، ١٩٣٥.

٤٦- **الشهرستانى** : الملل والنحل، على هامش كتاب (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) لابن حزم، دار

المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م.

٤٧- ـــــ : نهاية الاقدام فى علم الكلام، صححه الفرد جيوم، بدون تاريخ.

٤٨- **الغزالى** : فضائح الباطنية، حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوى، دار الكتب الثقافية، الكويت، ١٩٦٤ م.

٤٩- ـــــ : الاقتصاد فى الاعتقاد، مطبعة حجازى، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٥٠- ـــــ : منطق تهافت الفلاسفة المسمى بـ (معيار العلم)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م

٥١- ـــــ : إحياء علوم الدين، تحقيق الدكتور بدوى طبانة، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٧هـ.

٥٢- ـــــ : المستصفى فى أصول الفقه، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٥٣- **الفيروز آبادى** : القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م .

٥٤- **القاضى عبد الجبار** : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الأجزاء الآتية :

- الجزء الخامس "الفرق غير الإسلامية" بتحقيق محمود الخضيرى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، ١٩٥٨م.
- الجزء السادس، (١) "التعديل والتجوير" (٢) "الإرادة"، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، ١٩٦٢م.
- والجزء الثامن "المخلوق"، بتحقيق الدكتور توفيق الطويل، وسعيد زيدان، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، بدون تاريخ.
- والجزء الحادى عشر "التكليف" بتحقيق محمد على النجار والدكتور عبدالحليم النجار، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م .
- والجزء الثانى عشر "النظر والمعارف" بتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، بدون تاريخ.
- والجزء الثالث عشر "اللطف" بتحقيق الدكتور أبوالعلا عفيفى ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، ١٩٦٢.
- والجزء الرابع عشر "الأصلح - استحقاق الذم - التوبة" تحقيق مصطفى السقا، ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، ١٩٦٥م.
- والجزء السابع عشر "الشرعيات" بتحقيق أمين الخولى، ومراجعة الدكتور طه حسين، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

٥٥- ــــ شرح الأصول الخمسة، بتحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٥م

٥٦- ــــ : المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمى، ومراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

٥٧- ــــ : المختصر فى أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١م، الجزء الأول.

٥٨- ــــ : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس، ١٩٧٤.

٥٩- ــــ : تثبيت دلائل النبوة، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، بيروت ١٩٦٦م

٦٠- **الماتريدى** : كتاب التوحيد، حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، بدون تاريخ.

٦١- **المقبلى** : العلم الشامخ فى تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، مكتبة مجاهد، الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ.

٦٢- **الملاحمى** : المعتمد فى أصول الدين، تحقيق مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونج، دار الهدى، لندن ١٩٩١م.

٦٣- ــــــ : الفائق فى أصول الدين، مخطوط بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٢٩٠٥٢ ب مصور عن النسخة الموجودة بالمكتبة المتوكلية اليمنية، الجامع الكبير، صنعاء، مخطوط رقم ١٨٩ علم الكلام، تاريخ المخطوط ٦٣٠هـ.

٦٤- **النسفى** : بحر الكلام فى علم التوحيد، كردستان العلمية، مصر، ١٩١١م

٦٥- **النيسابورى** : ديوان الأصول فى التوحيد، تحقيق الدكتور محمد عبدالهادى أبو ريدة، مطبعة دار الكتب المصرية، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٩.

٦٦- **النيسابورى** : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد، بيروت ١٩٧٩ م

٦٧- **اليافعى** : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبه والرد على المعتزلة، طبعة كلكتا، ١٩١٠.

٦٨- **بكر** : تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ضمن مجموعة مقالات ترجمها وعلق عليها الدكتور عبدالرحمن بدوى، جمعها تحت عنوان "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠م.

٦٩- **توفيق الطويل (الدكتور)** : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٩

٧٠- **حامد عبدالقادر** : زرادشت الحكيم نبى قدامى الإيرانيين، حياته وفلسفته، مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦م.

٧١- **زهدى جار الله (الدكتور)** : المعتزلة، القاهرة، ١٩٤٧ م.

٧٢- **سعد الدين التفتازانى** : شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه، مكتبة صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٣- **عبدالستار الراوى (الدكتور)** : العقل والحرية - دراسة فى فكر القاضى عبدالجبار المعتزلى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠م.

٧٤- **عبدالكريم عثمان (الدكتور)** : "نظرية التكليف" "آراء القاضى عبدالجبار الكلامية"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م.

٧٥- ـــــ : القاضى عبدالجبار، حياته ومؤلفاته، بيروت، ١٩٧٠م.

٧٦- **عثمان أمين (الدكتور)** : ديكارت، نشر الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٦٦.

٧٧- **علىّ الدين الأنصارى** : فواتح الرحموت فى شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٧٨- **على سامى النشار (الدكتور)** : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦.

٧٩- **مجمع اللغة العربية** : المعجم الوسيط، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٨٠- **محمد السيد الجليند(الدكتور)** : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٨١- **محمدين منصور السيد صالح** : رسالة فى الحسن والقبح العقليين والشرعيين، مخطوط بدار الكتب المصرية.

٨٢- **محمد صالح السيد (الدكتور)** : الإسكافى وآراؤه الكلامية والفلسفية دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٦ م.

٨٣- ـــــ : عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، دار نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٥.

٨٤- **محمود قاسم (الدكتور)** : مقدمة تحقيق كتاب مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩.

٨٥- **مصطفى صادق الرافعى** : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.

٨٦- **نصير الدين الطوسى** : تلخيص المحصل، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازى، المطبعة الحسينية، مصر.

٨٧- **ياقوت الحموى** : معجم الأدباء، القاهرة، ١٩٣٦ م.

٨٨- **يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م.

المراجع الأجنبية

1- **Hourani (Gorge)** : Islamic Rationalism, Ethics Abd Al-Jabar, Clarendon, Oxford, 1971.

فهرس